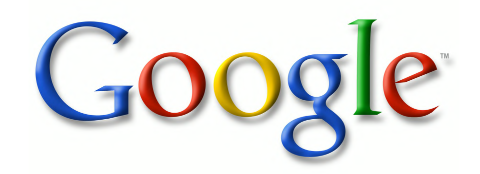



3 2044 009 575 325

Francis E. Abbot,
Aug. 1887.

Kants
Theorie der Erfahrung

von

Hermann Cohen
Professor an der Universität Marburg.

Zweite neubearbeitete Auflage.

Berlin
Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung
Harrwitz und Gossmann
1885.

Dem Andenken

von

Friedrich Albert Lange

Vorrede zur ersten Auflage.

In dem vorliegenden Buche habe ich unternommen, die Kantische Aprioritätslehre von Neuem zu begründen. Die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben ging mir nicht unvermittelt aus dem Studium der Kantischen Werke auf; sondern sie bildete und befestigte sich im Kampfe gegen die Angriffe, welche jene erfahren hatte. Wie der grösste Theil der Jüngeren, welche der Philosophie obliegen, war auch ich in der Meinung aufgewachsen, dass Kant überwunden, — historisch geworden sei. Als mir daher der Gedanke kam, dass jene Angriffe Kant nicht treffen, wurde derselbe zunächst von dem Glauben an das Ansehen der Zeitgenossen niedergehalten. Je mehr ich jedoch in die Ansichten, aus welchen jene verwerfenden Urtheile erfolgten, so weit es mir gegeben war, mich vertiefte, desto beharrlicher blieb jener Zweifel. Und doch schien es mir unglaublich, dass Kant, von dem Alle ausgehen wollen, anders, im Grunde und Wesen anders verstanden werden könnte, als die stimmführenden Männer vom Fache ihn lehren und deuten. Nun gestehe ich zwar dankbar, dass diese Autoritäten-Instanz erheblich geschwächt wurde durch die Thatsache, dass sogar unter den Empiristen von gebietender Seite das Recht Kant's hochgehalten wird; und ich glaube, die Zeit sei nicht fern, in der man es Helmholtz insgemein danken wird, dass er oftmals und nachdrücklich auf Kant hingewiesen hat. Aber auch diese ermuthigende Wahrnehmung hätte mich nicht zu einem sichern und freien Urtheile gebracht. Denn bei der aus-

schliessend systematischen Behandlung des erkenntniss-theoretischen Problems kann nicht leicht darüber volle Gewissheit werden, wie weit der nach der Seite des Idealismus oder des Realismus entwickelte Kant Recht behalte, wie weit der historisch gegebene.

Mir aber lag es an, den historischen Kant wieder darzustellen, ihn in seiner eigenen Gestalt, so weit sie mir fassbar wurde, seinen Widersachern gegenüber zu behaupten. Bei dieser Kärrnerarbeit, der ich froh war, gewahrte ich nun je länger je deutlicher, dass die Widerleger den urkundlich vorhandenen Kant sich nicht zu eigen gemacht hatten: dass ihre Auffassung durch schlichte Anführungen widerlegt werden könne. Ich sah, wie systematischer Gegensatz und historischer Irrthum wechselweise einander bedingten. Auf diesem methodischen Wege, durch die Verbindung der systematischen und der historischen Aufgabe, habe ich mich von dem Zweifel an der Richtigkeit meines Unternehmens endlich befreit.

Wer auch nur mit der äussern Tagesgeschichte der philosophischen Wissenschaft bekannt ist, wird diese Lösung des Zweifels nicht etwa unerhörter finden, als den Zweifel selbst. Denn ein für das Urtheil Mancher noch nicht erledigter Streit hat es zum Leidwesen Aller, denen — wenn der Kantische Ausdruck gestattet ist — Philosophie am Herzen liegt, blossgestellt, wie es um die historische Kenntniss der Kantischen Philosophie in Deutschland bewandt ist. Berühmte Forscher zeihen einander der Unwissenheit in Bezug auf die wichtigsten und die gemeinsten Sätze des Kantischen Systems. Die Fundamentallehre aller künftigen Metaphysik ist in jenem Streite in Frage gestellt worden. Worin? In Bezug auf ihren wissenschaftlichen Werth? Das ist die Meinung. Aber der Streit hat sich so weit von seinem Ausgange verschlagen, dass er diesen seinen Schwerpunkt verloren hat, und sich vielmehr um die Frage nach dem Sinne und — ein Jeder liest ja seinen

Kant — nach dem Thatbestande der Lehre dreht. Wer auch nur von ferne jener Controverse gefolgt ist, muss dies bemerkt haben. Der Streit war entsprungen aus einer neuen Kritik des wissenschaftlichen Werthes der Kantischen Lehre; und er ist ausgelaufen in die Recension einer geschichtlichen Darstellung jener Lehre.

Dieser Ausgang des Streites war die Folge von der Art der Führung desselben. Die eine Partei erklärte selbst, nur als Geschichtschreiber, nicht als „Advocat" Kant's Rede zu stehn. Aber die historische Frage, welche in jenem Streite allein ausgetragen werden sollte, ist nicht abzutrennen von der systematischen Angelegenheit, in der seine Quelle liegt. Die Lösung einer jeden von diesen beiden zusammengehörigen Aufgaben ist bedingt durch die vereinigte Behandlung beider. Um Kant nach seinem Wortlaute zu verstehen, ist es unumgänglich, die von einander verschiedenen Auffassungen, welche derselbe möglich gemacht hat, auf ihren Werth für die Theorie der Erkenntniss eigens zu prüfen: die systematische Parteinahme ist unvermeidlich. Denn es sind nicht die äusseren Thatsachen von Worten, welche festgestellt werden sollen, sondern die Zusammenhänge geschlossener Gedanken, deren Sinn die historische Forschung gegenüber von Auffassungen und Deutungen zu erhellen hat, welche nicht minder aus der gesammten Weltansicht der Urtheilenden fliessen. Man kann kein Urtheil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verrathen, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt. Das Verständniss einer Kritik über Kant erheischt desshalb das Verständniss der Philosophie des Kritikers, welche als der geheime Urheber nicht bloss jener Kritik, sondern eben so sehr jener scheinbar objectiv-historischen Auffassung im Auge zu behalten ist.

Dieser Umstand macht die Metakritik einerseits zu einer schweren Pflicht, andererseits aber, wenn eine andere Bedingung hinzutritt, zu einer leichten Sache. Es ist eine schwere

Pflicht, der Metakritik über das ganze Gefüge der gegnerischen Ansichten Ausdehnung zu geben, weil die einzelne Meinung nur aus dem verborgenen Hange am System verständlich werde; und es setzt den polemischen Styl mancherlei Gefahren aus. Aber die Aufgabe wird eben dadurch auch erleichtert. Wenn nämlich die gegnerische Ansicht nur in sich selbst gründlich ist, so enthält die aus ihr hervorgegangene Kritik entweder eine gründliche Wahrheit, oder einen gründlichen — Irrthum, einen Irrthum, den es sich lohnt zu ergründen. Hat man einmal den Kernpunkt einer solchen Kritik getroffen, so ist alles Andere mitgetroffen. Und hat die Kritik in jenem Hauptpunkte geirrt, so ist es ihr Verdienst, dass sie auch im Einzelnen fehlging. So wird durch die Verbindung beider Interessen die Metakritik allmählich leicht und gewinnt Bestätigung.

Endlich aber darf eine Erwägung nicht verschwiegen bleiben, welche mich bei dieser ganzen Arbeit beruhigt und gehoben hat: sie wird auch dem Leser ein günstiges Vorurtheil für die Sache, welche hier vertreten wird, erwecken.

Durch die Wiederaufrichtung der Kantischen Autorität würde den philosophischen Studien unabsehliche Förderung bereitet werden. Kant hat zwar selbst gesagt, dass es in der Philosophie keinen classischen Autor gebe. Aber durch eine solche Bemerkung wird nicht abgeleugnet, dass der Philosophie aus der genauen Bearbeitung ihrer Geschichte unentbehrlicher Nutzen erwachse: einmal für die Richtung der Probleme; dann aber auch für die Ausrüstung des Denkens. Es ist nur halb wahr, dass in der Philosophie ein Jeder von vorne anfangen müsse. Indessen ist die heilsame Reaction, welche in Fragen der alten Philosophie die constructive Anmassung gebändigt hat, für Kant bisher unterblieben. Sonst behutsame Forscher haben es nicht verschmäht, ihr kritisches Geschäft an Kant in einer Weise zu betreiben, dass es in allem Ernste fraglich werden musste, worin denn die in den beschreibenden Paragraphen

gepriesene Denkergrösse des Mannes bestehen mag. Dieses Verfahren hat seinen guten Grund: man hatte sich mit Kant abzufinden und konnte nicht mit ihm fertig werden. Aber solche Beispiele, in der „objectiven“ Geschichtsdarstellung von den Besseren gegeben, müssen bei dem Anfänger Flüchtigkeit im Denken erzeugen. Wenn Kant so offenliegende Fehler begangen hat, so verlohnt es sich nicht der Mühe, ihn gründlich und mit Hingabe durchzuarbeiten. Ohne volle Hingabe aber lässt sich kein Geist begreifen, dem man nicht gleicht. Wenn daher der Philosophie, wie es heutzutage Viele aussprechen, nur durch Kant wieder aufgeholfen werden kann, so thut vor Allem die Einsicht Noth, dass dieser ein Genius ist. Dann wird alles kluge Besserwissen füglich schweigen, die eigene Weisheit sich gedulden, bis man mit Ernst und Eifer durch die schwierigen Sätze sich hindurchgedacht hat, bis man das Kantische Gebäude vom Einzelnen zum Ganzen und abwärts sicher durchschreiten kann.

Die dem Aristoteles zugewendete verdienstvolle Arbeit hat reiche Ausbeute gebracht: sollte Kant, mit philologischer Genauigkeit behandelt, geringeren Ertrag erwarten lassen?

Aber der Gewinn an Erkenntniss und Schärfung scheint mir nicht das Höchste zu sein, was der Wissenschaft aus einer von den herrschenden Ansichten abweichenden Auffassung der Kantischen Lehre erspriessen würde. Die sittliche Reinheit des „alten ehrlichen Kant“ hat unter jenen Ansichten bedenklich gelitten. Ich rede nicht von den frevelhaften Verdächtigungen, die dieser mit peinlichster Sorgfalt jede Nebenbedeutung eines jeden Ausdrucks bedenkende Schriftsteller, sogar von Solchen erfahren hat, welche seiner Spur zu folgen vorgaben. Aber auch unter den unbefangeneren Darstellungen musste die Consequenz des Denkers fraglich bleiben. Demgegenüber hat es mir hohe Befriedigung bereitet, durch Vergleichen der in geändertem Ausdruck oft wiederkehrenden Gedanken fast in jeder

Aenderung, besonders auch in den kleinsten Abweichungen, welche die zweite*) Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft enthält, Sinn zu finden. Diese Beobachtungen, bei denen ich eine dem ästhetischen Genuss vergleichbare Freude empfunden habe, stärken das Vertrauen zur moralischen Kraft derjenigen Exemplare, in denen wir unsere Gattung ehren. Und dieser Erfolg ist kein geringer.

Möge es denn vereinten Bestrebungen gelingen, Entstellungen und Verdunkelungen gegenüber, welche bereits bei Lebzeiten Kant's aufgetaucht und unter vereinzeltem Widerspruch angewachsen sind, diesen Heros des Deutschen Geistes in seiner Grösse als Denker und in seiner Würde als Charakter dem Bewusstsein der Zeitgenossen zu erschliessen, und sein Werk für eine fernere, reinere Fruchtbarkeit frei zu machen.

---

*) Wir citiren nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, die Kritik der reinen Vernunft jedoch nach Hartenstein, Separatausgabe, Leipzig 1868; durch die Seitenzahl ohne weitere Angabe wird dieses Werk angezogen.[1])

[1]) Anm. der zweiten Auflage. Die Kritik der reinen Vernunft citiren wir jetzt in der 2. Ausgabe von Kehrbach.

Berlin, im October 1871.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die Vorrede einer zweiten Auflage hat nicht allein von dieser, sondern von deren Verhältniss zur ersten zu berichten. Obwohl nun dieses Verhältniss schwerlich allein von der subjectiven Entwickelung des Verfassers bestimmt ist, so beabsichtige ich dennoch nicht über die Stellung des Publikums zur ersten Auflage dieses Buches zu reden, sondern über mein eigenes Verhalten zu derselben, welches sich in dieser neuen Bearbeitung darstellt.

Nahezu solange, als der ersten Auflage der Vertrieb gefristet war, habe ich selbst gebraucht, sie mir fremd zu machen, um sie zu verbessern. Diese Verbesserung musste in systematischer und in historischer Hinsicht angestrebt werden, und diese beiden Rücksichten mussten verbunden wirken, wie die Vorrede zur ersten Auflage solches gefordert hat.

Die systematische Verbesserung musste im Gebiet der Erfahrungslehre versucht, zugleich aber auch nach den Grenzen der Ethik gerichtet werden. Es war demgemäss die Ideenlehre in die Erfahrungslehre aufzunehmen, und ich habe auf Grund von „Kants Begründung der Ethik“ (1877) eine neue Darstellung der Ideenlehre hier unternommen, mit Ausschluss freilich der Ethik, aber im Hinblick auf sie und in latenter Vergleichung mit ihr.

Die Bearbeitung und Rehabilitirung des der Erfahrungslehre angehörigen Theils der Ideenlehre war ferner dadurch bedingt, dass die Quintessenz der synthetischen Grundsätze,

in deren Darstellung die erste Auflage besonders mangelhaft geblieben war, zu entsprechender Bestimmtheit entwickelt wurde. Der oberste Grundsatz der Apperception musste demgemäss an die Spitze der Reconstruction gestellt werden, wodurch die Ableitung der Motive des Systems strenger werden konnte, da die Einheit des Bewusstseins als Einheit der Grundsätze geltend gemacht, und jede Divergenz nach der psychologischen Seite des persönlichen Bewusstseins ausgeschlossen wurde.

Aber auch die Gliederung der Grundsätze konnte durchsichtiger werden, nachdem es gelungen war, als Kern derselben den Grundsatz der intensiven Grösse zu entdecken. Denn auf dem Verhältniss zur intensiven beruht die extensive Grösse, also der erste mathematische Grundsatz und mit ihm das Raum- und Zeit-Problem; ferner aber auch der Grundsatz der Causalität, welche letztere in intensiven Grössen ihre Erzeugung bewirkt; und endlich auch der modale Grundsatz der Wirklichkeit; denn diese will dasjenige legitimiren, was die Empfindung anmeldet. So schienen alle Arten der Grundsätze in diesem ihren Schwerpunkt zu haben, und so konnten auch die Elemente der Grundsätze, Raum und Zeit wie die Kategorieen, aus demselben ein neues Licht empfangen.

Eine Folge dieser Ansicht war die Ueberzeugung: dass von der genauen Ausarbeitung und consequenten Durchführung dieses centralen Grundsatzes das Schicksal der Lehre abhängt. Auch jene gewaltigen, aber verirrten Bestrebungen der unmittelbaren Nachfolger von Fichte bis Hegel, wie nicht minder bis Herbart dürften aus diesem Problem verständlich werden, an dem sie alle Anstoss nehmen und zu dem sie Fühlung suchen. Durch das Schicksal der speculativen Romantik erschien daher unsere Tendenz beleuchtet: in der neuen Begründung dieses Gedankens die Rechtfertigung des kritischen Idealismus von Neuem zu versuchen. Der Streit der Worte über die Standpunkte, über die Annahme von afficirenden und

dergleichen Dingen kann doch vielleicht zum endlichen Einschlafen kommen, wenn in dem Werkzeug der intensiven Grösse, welche Anschauung und Empfindung, das will sagen Mathematik und Physik verbindet, der Idealismus als der methodische Erzeuger der Wissenschaft begriffen wird, dem alle anderen Gesichtspunkte dienend nur sich beigesellen.

Die Einsicht von der Bedeutung dieses Grundsatzes hat jedoch nicht allein vorwärts den geschichtlichen Blick geleitet, sondern vornehmlich die Entwickelung der modernen Probleme geordnet, indem sie in den Classikern der Renaissance und der deutschen Aufklärung Kants echte Vorläufer aufsuchte. Auch in dieser Rücksicht war der Grundsatz der Anticipationen leitend. Denn in dem Begriffe des Infinitesimalen werden die „neuen Wissenschaften“ begründet, die Newton und Leibniz zum System gestalten. Um diesen Gedanken lebendig zu machen, ist die Schrift „das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte“ (1883) voraufgeschickt worden, um in der breitern geschichtlichen Darlegung die historische Fundamentirung vorzubereiten, welche in der Einleitung hier entworfen ist. Zugleich aber war jene Arbeit als ein „Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik“ abgefasst, um die Ausbildung einzuführen, welche der Kantischen Lehre in unserem Nachdenken gegeben wird.

Ueber diese Ausführungen der Kantischen Motive und ihre innerliche Verbindung mit der historischen Wiedererweckung des kritischen Systems versuche ich hier nicht in methodologischen Auseinandersetzungen von Neuem mich zu rechtfertigen; sondern vertraue auf das Buch und das ernste Studium, dem ich dasselbe empfehle. Denn es ist nicht als ein Handbuch zum Nachschlagen, was der Verfasser über diesen oder jenen Punkt der Kantischen Schriften sage, gedacht, sondern als ein Lehrbuch für Studierende. Und im Studium der Philosophie kommt es nicht auf die Anzahl der Jahre, kaum auf die Menge

sogenannter philosophischer Kenntnisse an. Des Anspruchs soll ein jeder philosophischer Schriftsteller sich befleissigen: dass seine Gedanken darauf hin geprüft werden, ob sie in systematischer Ordnung verfasst sind, — denn darin allein liegt der Werth philosophischer Gedanken — also auch: dass sein Buch als ein Lehrgebäude studiert werde. Diesen Anspruch soll nicht minder aber der erheben, welcher ein System als solches zu reconstruiren vorgiebt.

Indem ich diese neue Auflage dem Andenken eines Mannes widme, welcher der ersten und ihrem Verfasser eine in jedem Sinne ermuthigende Theilnahme bewiesen hat, gebe ich damit doch nicht allein dem Gefühle persönlicher Dankbarkeit Ausdruck, sondern ich fasse und halte fest in diesem Gedenken die Zuversicht: dass nach allen wissenschaftlichen, sittlichen und socialen Gährungen der Geist, der uns gross gemacht hat, wieder unter uns lebendig werden muss. Aus dieser historischen Ansicht ist diese Arbeit entstanden, und aus derselben richtet sie die Mahnung an die Jugend: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.“

Marburg, am 1. August 1885.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.

Einleitung.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Sechzehntes Kapitel.

Einleitung.

I. Die sachlichen und die historischen Voraussetzungen.

Das Studium Kants erfordert die Kenntniss seiner Voraussetzungen. Von diesen sind zwei Arten zu unterscheiden: die sachlichen und die historischen. Die sachlichen Voraussetzungen bestehen in dem Inhalt und der Geltungsart derjenigen Wissenschaften, auf welche die Philosophie Kants sich bezieht. Die historischen dagegen in dem Streit der philosophischen Schulen, in welchen Kant eingreift.

Die sachlichen Voraussetzungen scheinen unfassbar zu sein, so gross ist ihr Inhalt und so reich ist ihre eigene Geschichte; sie lassen sich jedoch in dem Einen Namen Newtons zusammenfassen und bestimmen: in dessen Schriften Kant als Jüngling bereits eingeführt wurde, und mit denen er bis in das höchste Alter seiner schriftstellerischen Thätigkeit in vertrautester Auseinandersetzung verblieben ist. In diesen Beziehungen Kants auf die Wissenschaft Newtons wird die präcise Fassung jener Voraussetzungen dadurch ermöglicht, dass es sich in denselben nicht sowohl um specielle Probleme und Ergebnisse der Forschung, als vielmehr um Fragen der Methode handelt. In den systematischen Untersuchungen Kants sind es überhaupt nicht die einzelnen Dinge und Vorgänge, noch auch selbst die einzelnen Kräfte und Gesetze der Natur, mit deren Ermittelung und Würdigung die vorkritischen Studien Kants zumeist beschäftigt waren, sondern vorwiegend ist es die Art der Forschung, der Grad der Gewissheit, die methodische Eigenthümlichkeit des Geltungswerthes in diesem Wissen, welche das philosophische Problem ausmachen: die Natur als Wissenschaft.

Die Art dieser Voraussetzung ist daher bündiger zu bestimmen, weil die nahezu zweihundert Jahre, welche seit dem Erscheinen der *Philosophiae naturalis principia mathematica* verflossen sind, eine gewisse dunkle Übereinstimmung herbeigeführt haben bezüglich dessen, was diese Wissenschaft als Wissenschaft auszeichnet. Man macht doch einen methodischen Unterschied zwischen Mathematik und Ethik, Naturwissenschaft und Geschichte. Die Beziehung Kants zur Wissenschaft als diejenige zu Newton gefasst, so inhaltreich sie sein muss, ist somit doch definirt, und stellt die Möglichkeit in Aussicht, wenn nicht ausgemessen, so doch in den Hauptrichtungen überschaut werden zu können. Anders steht es mit der andern Voraussetzung.

In den geschichtlichen Voraussetzungen sind wiederum zwei Arten zu unterscheiden. Die eine Art betrifft die Anknüpfungen, welche Kant beabsichtigter Weise an Vorgänger und Zeitgenossen gemacht hat. Hier gilt es die Gedanken und die Ausdrücke nach dieser persönlichen Beziehung des Schriftstellers zu verstehen. Diese Art der historischen Voraussetzung bildet die philologische Seite der Interpretations-Aufgabe, über deren unersetzlichen Werth kein Streit sein kann, zum mindesten zu beachten ist. Man kann Kants Darstellung seiner Lehre von Raum und Zeit nicht verstehen, wenn man glaubt, Kant habe diese Begriffe in die Philosophie eingeführt.

Schwieriger aber ist das Verhältniss der andern Art historischer Voraussetzung zu bestimmen, ja zu bezeichnen. Und doch besteht in dieser andern Art des historischen Zusammenhangs überall vornehmlich und eigentlich das, was wir Geschichte nennen, sowol das Dasein in ihr, wie das Begreifen ihrer Ordnungen.

Nicht das nennen wir den geschichtlichen Zusammenhang sei es eines Individuums, sei es eines Volkes: worin es mit geringer oder grosser Kraft in begrenzter Absicht sich bethätigt, sichtbar an den fernen oder nahen Nachbar in die Kette greifend. Diese Curve giebt etwa das abstracte Bild einer isolirten Lebensführung; nicht aber die Beschreibung eines geschichtlichen Daseins.

Das geschichtliche Dasein einer Person fällt keineswegs zusammen mit ihrem persönlichen Thun und Wollen. Das geschichtliche Begreifen erschleicht daher das Princip: dass jeg-

liches Individuum in einem gewaltigeren Sinne einer — geschichtlichen — Ordnung angehöre, als den es selbst einzusehen vermag. Nur dann verstehen wir geschichtlich eine Erscheinung, wenn wir sie in demjenigen Zusammenhange begreifen, welcher ihr selbst verborgen bleiben muss. Diese Art der geschichtlichen Voraussetzungen bildet das ideale Ganze, und ihre Feststellung die ideale Aufgabe der Geschichte: die Ermittlung desjenigen Zusammenhangs, den die Einzel-Erscheinung als solche, auch die mächtigste, nur wiederspiegelt, den sie selbst jedoch in bewusster Reflexion nicht darzuthun vermag. Die Geschichte, wie und so sehr sie für die Einzelforschung den geistig-sittlichen Mikrokosmos voraussetzt, beruht doch im Ganzen auf dem Princip des *mundus intelligibilis*, des Reichs der Geister oder der Zwecke, dem der mächtigste Selbstzweck sich als Mittel einordnet.

Enthalten wir uns der Ausführung dieses Gedankens für den Begriff der Weltgeschichte, um sogleich die Anwendung auf unsere Aufgabe zu machen.

2. Kants Verhältniss zu seinen Vorgängern.

Kant hat viele seiner Vorgänger und Genossen und zwar wiederholentlich genannt; und ausserdem liegen die Beziehungen in den Problemen und Ausführungen zum grossen Theile offen vor. Aber keineswegs lassen sich die geschichtlichen Voraussetzungen Kants aus diesen Daten erschöpfen, noch richtig beleuchten. Viele Umstände haben zusammengewirkt, um die wahren Voraussetzungen zu verschieben. Zunächst war es Rücksicht auf den Zeitgeschmack, auf die beliebten Schriftsteller, ferner ein bei so grossartiger Darstellungskraft rührendes Verlangen nach populärer Leichtigkeit, und endlich Dankbarkeit für die empfangenen Anregungen, welche Kant bewogen haben mögen, nach der englischen Seite hin seine Anhängigkeit kräftiger zu betonen, als es der Sache nach richtig erscheinen dürfte. Zudem waren jene englischen Schriftsteller die weltmännisch gebildeten Köpfe mit weitem Blick und ausgebreiteten Cultur-Interessen, sowie als Protestanten in den Glaubensfragen freier, und persönlich von religiöser Ehrlichkeit. So konnte auch ihr Stil bieder und individuell werden.

Unter den Landsleuten dagegen weiss er nur Mendelssohn neben Hume zu stellen, um in der köstlichen Bewusstlosigkeit

des Genius dessen Eleganz zu bewundern. Von wissenschaftlichen Köpfen unter den deutschen Fachphilosophen schätzt er kaum Einen, ausgenommen Lambert. Mit den Übrigen hat er schon vor seiner Reife gebrochen, und die er nach 1781 überhaupt erst oder näher kennen zu lernen hatte, waren mit ihren Leistungen am wenigsten dazu angethan, seinen vaterländischen Stolz in dieser Richtung zu wecken: die langweiligen Nachtreter erschienen dabei nicht als die schlimmsten; die „Vornehmen" vielmehr mit den „Genieschwüngen" stachen ebensosehr gegen die deutsche Gründlichkeit als gegen die englische Ehrlichkeit ab. Leibniz selbst aber, von dem auch extensiv weit weniger damals bekannt war, als nunmehr allmählich uns übermittelt wird, sah Kant zu sehr im Lichte Wolfs und der wolfischen Leibnizianer. Es ist unter diesen Umständen positiv anzuerkennen, dass Kant sich redlich bemüht hat, dem grossen Vorgänger die Gunst der „mildern" Deutung zuzuwenden. Aber der grosse unmittelbare Vorfahre, der mit seinem System der Harmonie die nicht durchaus unzweideutige Fähigkeit verband, allen Standpunkten in Philosophie, Politik und Religion sich selbst zu harmonisiren, dieser „berühmte Herr von Leibniz" mochte ihm weniger als der bahnbrechende Lehrer, denn als der nachwirkende Gegner sich fühlbar machen, den er daher wol kaum mit hinlänglicher historischer Gerechtigkeit zu würdigen vermochte.

Zu den Franzosen vollends konnte er sich am wenigsten hingezogen fühlen. Nur der Genfer Bürger erschien ihm naturwahr und chiliastisch zugleich. Der Weltruhm Voltaires ging nur an seinem Humor nicht spurlos vorüber. Und der Materialismus überhaupt, so sehr er ihm als Gährungselement fruchtete, war seiner Seele zuwider. Die grossen Denker hingegen, vor Allen Descartes und dann auch Malebranche konnten ihn innerlich nicht ansprechen. Diese souveräne Verquickung von Materialismus und Spiritualismus, diese bei aller anschaulichen Lebhaftigkeit gewundene Schreibart mit dem pflichtschuldigen Abschluss eines jeden Kapitels: dass sie sich natürlich den heiligen Wahrheiten der katholischen Kirche unterwürfen; dieses Säcularisiren der Glaubenssätze, dieses unfreie Ausnutzen der scholastischen Weisheiten musste dem Helden der Aufklärung, dem „Lehrer im Ideal" widerstreben.

Endlich liebt unser Kant von der Schule her seine römischen Dichter und weiss sie auswendig. Aber die Griechen mit ihren autochthonen Schätzen sollten erst seine Schüler uns ausgraben. Nun hat er zwar seinen Zusammenhang mit Platon in vielen und wichtigen Äusserungen selbst hervorgehoben[1]), wie er in der Ideenlehre an ihn sich anschloss und selbst die Grundfrage der Kritik schon bei Platon wiederfinden wollte. Auch in der entsprechenden Würdigung des Aristoteles zeigt sich die congeniale Sympathie mit dem „Mathematiker“ Platon.

Indessen weder in Bezug auf das Verhältniss zu Platon kann es bei jenen Anknüpfungen sein Bewenden haben; noch ist der geschichtliche Zusammenhang mit Descartes durch die wenigen Anführungen Kants bezeichnet; noch auch ist die Beziehung zu Leibniz durch die allgemeine Reaction gegen den Sensualismus erschöpft. Sowol zu Platon, wie bestimmter noch zu Descartes, wie ganz deutlich und intim zu Leibniz walten Beziehungen bei Kant, durch deren lebhafte Vergegenwärtigung das Verständniss desselben bedingt ist. Und die Erörterung dieser Beziehungen betrifft die andere Art der geschichtlichen Voraussetzungen. Denn es kann hierbei nicht darauf ankommen und beschränkt bleiben, was Kant etwa von Platon oder von Descartes oder selbst von Leibniz gelesen und gedacht habe; dieser philologische Theil der Interpretation steht für sich, und darf in keiner Weise, von keinem andern Interesse beeinträchtigt, geschweige verdunkelt werden. Aber er reicht eben nicht aus für das volle und wahrhafte geschichtliche Verständniss.

Kant geschichtlich verstehen, heisst nicht nur, zu sammeln und zu sichten, was und wie er in seiner persönlichen Entwickelung geworden sei, was er auf seinem Bildungsgange in sich aufgenommen und umgeschaffen habe. Dies soll man feststellen; aber das Andere darüber nicht lassen: wie Kant in demjenigen Zusammenhange dasteht, welchen wir anders im Auge haben müssen, als er selbst. Sofern wir die Geschichte der Philosophie nicht als philologische Litterärgeschichte ansehen, sondern als das Ideal einer Erkenntniss, welches die Philosophie selber mit vollzieht, so stehen wir geschichtlich Kant gegenüber auf einem höheren Standpunkte, als er selbst stand;

---

[1]) Vgl. u. a. WW. I. 567, 623 f., 632, 636.

denn seine Schöpfung ist unsere Bildung. Ihm musste seine Philosophie bei aller Überzeugungstreue als die zufällige Wirklichkeit seiner Arbeit dünken; uns dagegen erscheint sie im Lichte ihrer Wahrheit, sofern wir als ein fremdes Erzeugniss sie nachprüfen. Und indem wir in diesem Nachdenken die Fäden erkennen, die jene Werke mit denen anderer Geister verknüpfen, so leuchtet uns der wissenschaftlich-geschichtliche Zusammenhang ein, den keine literarische Notiz offenbaren kann.

Die Menschen verabreden sich bekanntlich nicht, in ungefähr gemeinen psychologischen und moralischen Sonderbarkeiten ihr Völkerleben zu vollführen. Und doch sucht der Historiker jene Gemeinschaft, sowol die, welche uns Alle bändigt, wie nicht minder die allezeit treibende, hebende. So auch gehört Kant mit Platon, mit Descartes und Leibniz, nicht blos mit Locke und Hume jenem idealen geschichtlichen Zusammenhange an, in welchem jeder Acteur nichtsdestoweniger wie eine Drahtpuppe gelten muss. Nicht in dem Wurf des Gedankens liegt der Fehler Hegels, sondern in der Bestimmung desselben, und demgemäss in der Ausführung der Methode. Nicht von der mythischen Macht der philosophischen Idee werden die geschichtlichen Figuren geschoben, sondern nach unserem von unserer Philosophie bedingten Ideal geschichtlicher Erkenntniss derselben wird alles Einzelne einer Gesammtheit eingeordnet, die nichtsdestoweniger im Einzelnen zu ermitteln ist. Daher müssen zwar vor Allem die Individuen selbst als selbstständig und bewusst agirende Personen beschrieben und beleuchtet werden. Aber wenn alle Quellen gründlich durchforscht, alle angezeigten Verbindungen sorgsam geschlossen und alle Nebenwege umsichtig durchgegangen sind, — dann ist dennoch der geschichtliche Zusammenhang so lange nicht hergestellt, bis jenes ideale, in unserem Bilde der Philosophie beruhende Ganze der Geschichte derselben durchsichtig geworden.

Eine so umfassende Bedeutung hat das Individuum als ein geschichtliches, welches als solches durchaus *sub specie aeterni* zu betrachten ist. Und wer möchte in anderem Sinne den Gedanken Eines oder vieler Menschen zur Aufgabe der eigenen Forschung machen! Immer herrscht dabei die Annahme: dass in solchem Individuum sich der Geist der Zeiten spiegle. Also ist auch die Entwickelung des Individuums im geschichtlichen

Stile nachzubilden. Wenn es als eine philosophische Aufgabe, nicht als eine literarisch-biographische gefasst wird, die Entwickelungsgeschichte Kants zu reconstruiren, so müssen wir durch dieselbe in philosophischer Einsicht gefördert werden, nicht nur an psychologisch-historischer Kenntniss.

Dazu ist denn vor Allem unumgänglich: dass der Entwickelungshistoriker das genaueste und deutlichste Verständniss von der reifen Gestalt besitze und bekunde, von welcher er die Entwickelung verfolgt. Die Entwickelungsgeschichte ist stets und lediglich eine analytische Aufgabe. Scheinbar naives Aufsuchen der Verbindungsstücke und glückliches Probiren, ob sie passen, ist ein ganz eitles Unterfangen. Die Entwickelungsgeschichte des Organismus setzt ein hohes Stadium der Anatomie voraus, das sie alsdann erhöhen kann. Aber die Entwickelungsgeschichte kann der descriptiven Anatomie nicht voraufgehen.

Weit weniger noch ist solche perverse Methode in der Geschichte des Geistes statthaft. Ist doch die Kenntniss von den Knochen immerhin weit fester und tiefer als die von dem Grunde unserer Wahrheiten. Auch genügt hier keine Nomenclatur. Was kann es fördern, wenn ich z. B. erfahren soll, dass anno 1769 Magister Kant den Gedanken der Antinomie erfasst habe: die Bedeutung der Antinomie will ich vor Allem festgestellt wissen als eines Gliedes in dem Kantischen System. Denn nur als solches kann sie auch entwickelungsgeschichtlich mich interessiren sollen. In der systematischen Gliederung aber ist vielleicht bei aller Ähnlichkeit die Antinomie dennoch etwas ganz und durchaus Anderes, als was sie bei Zeno, bei Hume und — beim Magister Kant war.

Daher hat alles engere sogenannte entwickelungsgeschichtliche Verfahren nur secundären, bedingten und an sich gar nicht ungefährlichen, vielmehr der Controle bedürftigen Werth. Diese Controle ist nach zwei Seiten zu richten, die zusammenlaufen: einmal muss überall Rechenschaft gegeben werden von der organischen Bedeutung des jeweiligen entwickelungsgeschichtlichen Momentes, und sodann muss für die Erforschung des letzteren selbst der wahrhaft geschichtliche Zusammenhang überall die eigentliche Vermittlung bilden.[1])

---

[1]) In diesem Sinne habe ich „Die systematischen Begriffe in Kants

Wenn anders Kant im geschichtlichen Sinne als Individuum dasteht, so werden wir auch die Kenntniss der zufälligen persönlichen Momente in seinem Lebensgange uns nur dadurch geschichtlich verständlich machen, dass wir auch sie in diejenige Entwickelung einordnen, welcher Immanuel Kant im Reiche der Geister angehört. Und so führt uns die Betrachtung der historischen Voraussetzungen Kants auf seinen Zusammenhang zunächst mit Platon.

3. Platons Begründung der Erkenntnisskritik.

Denn charakteristisch ist vor Allem bei Kant die Richtung der philosophischen Untersuchung auf die Mathematik, und diese Richtung ist von Platon angebahnt. Mögen pythagoreische Denker vor ihm mit der Mathematik speculirt haben: Platons originale Eigenthümlichkeit ist es, die Mathematik selbst zum Problem und Object der Philosophie gemacht zu haben. Plato untersucht, auf welche Art des Seins die mathematische Forschung sich beziehe und welche Art des Wissens sie erzeuge. Somit erkennt und vollzieht er die Verbindung zwischen dem Naturtriebe der Erzeugung mathematischer Gedanken und dem Interesse an der Frage: was all unser Wissen werth und nütze sei.

Diese faustische Frage bewegte seit Heraklit die naive Griechenwelt. Und es war zuvörderst die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung (*αἴσθησις*), welche dieser sentimentalen Reflexion zum Opfer fiel. Die Sinne wurden als „schlechte Zeugen" ertappt und — verworfen.

Denn es kam in und mit dieser Kritik der Empfindung eine neue Art und Weise auf, mit den Dingen, die das Seiende (*ὄντα*) hiessen, Bekanntschaft zu machen: das Denken (*νόησις*). Schon bei Heraklit nämlich empfing der *λόγος* logischen Nebengeschmack, gemäss dem selbstgenügsamen Interesse, mit welchem Heraklit der Reflexion über das Denken der Dinge sich hingab, und nicht schlechthin bei der Aufnahme und Beobachtung der Dinge stehen blieb. Es hatte sich bereits gezeigt, dass Empfindung und Wahrnehmung nicht zulangen: so wurde das

---

vorkritischen Schriften" (1873) den Versuch gemacht, einige Hauptbegriffe in ihrer Entwickelung zu beleuchten, nicht um bezüglich der Reihenfolge der drei Abhandlungen vom Jahre 1763 eine „Entdeckung" zu machen, sondern der methodischen Grundsätze wegen, welche dort S. 3—5 entwickelt sind.

Denken der Dinge zum eigenen Gegenstande der Reflexion. War aber einmal das Denken zum Vorwurf gemacht, so musste sich alsbald herausstellen, dass die positiven Eröffnungen Heraklits sich in Widersprüchen ergingen: das neue Denken musste zu einem neuen Sein leiten.

Dieses neue Sein bereiten die Eleaten vor; aber Andere erst führten es herbei. Die Eleaten entwickeln in ihrem neuen Begriffe des Denkens die Möglichkeit zu einem neuen Sein, welches sie jedoch nicht selbst erschauen. Ihr Sein ist noch immer ausschliesslich das Sein des Kosmos; nur das Denken von den Dingen dieser Welt hat sich gereinigt. Die ὄντα dürfen nicht mehr als fliessende gedacht werden; jenes Werden Heraklits kann nicht als Lösung gelten: es ist selbst ein Räthsel.

Und wer sind nun die Andern, welche das neue Sein selbst herbeiführen? Es sind zwei Arten von Urhebern zu unterscheiden, wie auch zwei Arten des neuen Seins.

Die Einen gehören der Pythagoreischen Sekte an; und ferner sind es Epigonen der Eleaten, welche, wie vor allen Demokrit, in der Pflege der Mathematik mit den Pythagoreern sich verbinden. Denn das mathematische Sein ist die eine Art des neuen Seins. Die Dinge, welche der Mathematiker erfindet und entdeckt, werden zwar in den Sand gezeichnet und an Saiten gemessen; aber sie können darum doch nicht schlechthin als sinnliche Dinge gelten. Nicht blos waren sie vorher nicht in der Welt der Dinge zu gewahren, sondern auch nachdem sie erfunden, können sie, so wie sie sind, in dem sinnlichen Sein nicht abgebildet werden: im Denken sind sie entstanden und im Denken allein haben sie Bestand. Die mathematischen Zahlen und Gestalten sind die erste Art des neuen, des gedachten Seins, des Seins im Denken (οὐσία = νοητόν).

An dieser Art des Seins hat Plato bekanntlich nicht nur den philosophischen Eros, sondern den wissenschaftlichen überhaupt ermuntert. Aber er blieb bei den schönen Gestalten und allen den schönen μαθήματα nicht stehen; sondern folgte, ein kühnerer Alkibiades, der Spur, welche Sokrates zur andern Art des neuen Seins bahnte. Ausser den Gebilden des mathematischen Denkens galt es Dinge zu erfinden, wenn anders das Dämonion nicht irre wies: so entstanden die sittlichen Dinge, und machten alsbald sich als die vornehmste und wichtigste Art,

des geistigen Seins geltend. Die Bäume und die Flüsse konnten den Sokrates nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt.

Und mehr noch als zum mathematischen Sein war zum Guten und Gerechten die schärfste Ausbildung des Denkens nöthig. Dort war doch zum Entwerfen in den sinnlichen Dingen wenigstens Veranlassung geboten; und die nachträgliche Probe konnte an ihnen angestellt werden. Die Steine erinnern doch wenigstens an das Gleiche. Und die Umläufe des Himmels offenbaren die Verhältnisse unserer Zahlen. Das Sittliche dagegen wird eigentlich nur im Schönen sinnbildlich geschaut; es selbst in seiner ganzen Macht und Würde zu erblicken, sind die sterblichen Augen nicht gerüstet. Daher stellt das Sein der sittlichen Begriffe prägnanter die neue, nicht sinnliche Art der Dinge dar.

Auch diese eminente Art des geistigen Seins ist von Platon gepflegt und in der Idee des Guten ausgebildet worden. Und weil seine Philosophie beide Arten des geistigen Seins umfasste und vertrat, konnte er die rechte Stellung beider zur Sinnlichkeit und dadurch beider zu einander treffen. Das mathematische Denken als ein Theil und eine Art des Ideen-Denkens (*διάνοια*) und das sittliche Denken in der Idee des Guten als der Gipfel der Dialektik (*μέγιστον μάθημα*), stellten den vollen Umfang des Wissens dar, und liessen ihn in ihren Merkmalen, zunächst negativ im Unterschiede von der Wahrnehmung, den Inhalt des Begriffs der Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) gewinnen.

Wenn aber die richtigen Merkmale für den Begriff des Wissens gefunden werden sollten, so durfte es nicht dabei verbleiben, das Denken von der Wahrnehmung zu trennen. Schon in der Sophistik war für das Körnchen Wahrheit gesorgt, dass die Empfindung doch auch ihren unverächtlichen Antheil an dem Wissen um das Sein der Dinge habe. Freilich giebt nicht allein die Empfindung dem Denken die erforderliche Nahrung; aber dass ohne allen Zusammenhang mit der Sinnlichkeit das Denken nimmermehr gedeihen könne, diese Wendung mag immerhin Protagoras, dem der Gedanke jedoch keineswegs eigenthümlich ist, dem Platonischen Idealismus gegeben haben. Mit dieser theilweisen Anerkennung der Sinnlichkeit aber fängt der Idealismus erst an fruchtbar zu werden, selbst für das ethische Problem,

zuvörderst und unmittelbar für die Fassung des Begriffs der Wissenschaft. Denn die Wissenschaft ist die Lehre von den Körpern, und an Körper und Empfindung scheint somit das Licht der Wissenschaft verhaftet.

Es ist der wahrhafte Anfang der Geschichte der Erkenntnisskritik und es bleibt der fundamentalste Gedanke in aller Entwickelung derselben: der Platonische Satz von der Unterscheidung der Wahrnehmungen. Die eine Art der Wahrnehmung nämlich „ruft nicht die Wissenschaft zur Betrachtung herbei", die andere hingegen „fordert auf alle Weise die Vernunft zum Untersuchen auf"[1]). Die letztere Art, die die „Epikrise" des Denkens herausfordert, nennt Plato den „Zug zum Sein" (*ὁλκὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν*) oder den „Paraklet des mathematischen Denkens" (*παρακλητικὰ τῆς διανοίας*). Solches „Weckmittel" (*ἐγερτικὸν*) der Vernunft enthält der Theil und die Art der Wahrnehmung, welche Zahlen zu denken veranlasst, und ebenso die, welche die geometrischen Gestalten erkennbar macht. Denn beide sind „Abwendungsmittel" vom Sinnlichen und „führen zur Schau des Seienden" (*τῶν ἀγωγῶν καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν*). Sie werden aber beide aus der Wahrnehmung hergeleitet, in der Wahrnehmung selbst liegt ihre Veranlassung. Innerhalb der Wahrnehmung selbst theilen sich die Wege, von denen der eine zum Denken, zur Vernunft, zur Wissenschaft führt.

Das ist der entscheidende Anfang des systematischen Philosophirens, der Platon mit Kant verbindet: dass der Unterschied von Sinnlichkeit und Vernunft, von Empfindung und Denken nicht in den unvermittelten Ursprung eines höhern Vermögens gesetzt werde, sondern allein in den Unterschied des Beitrages für den Gehalt und Werth der Erkenntniss. Nicht darüber ist zu streiten, ob der Geist von einem höhern Auswärts her in den Menschen gelange, sondern was er im Unterschiede von der Sinnlichkeit bedeute und für die Wissenschaft leiste.

Was ist denn damit geholfen, wenn wir eines vornehmern Ursprungs unsrer Vernunft versichert sein können? Mit den Schlacken der Sinnlichkeit bleiben wir doch behaftet. Auch in der allgemeinen Frage der Anthropologie würde man sich

[1]) Republ. VII p. 523 ff.; vergl. m. Abhandlung „Platons Ideenlehre und die Mathematik" 1878 S. 16. ff.

nicht darüber erhitzen, dass der Mensch nur ja nicht in irgendwelcher indirecten Abfolge von organischen Geschöpfen, sondern von unorganisirter Materie abstamme, — wenn nicht der letztere Stammbaum den aussernatürlichen Schöpfer dringlicher anriefe. So meint man auch in der Heterogeneität von Sinnlichkeit und Vernunft, wie bei Aristoteles, dass der Geist von Aussenher (θύραθεν) als ein Theil des göttlichen Geistes in den Menschen eintrete. Darum soll das Denken keine naturgemässe und correcte Verbindung mit der Empfindung haben.

Von allen Seiten, insbesondere aber durch seine ethischen Interessen sah sich Plato bewogen, die Eigenartigkeit und unvermischbare Selbständigkeit des Denkens zu behaupten und durchzuführen: dass man nur ja nicht Wissenschaft und Vorstellung (δόξα) gleichsetze, vielmehr das wahrhafte Sein der Idee dem phänomenalen Sein der Dinge entgegenstelle, also auch Vernunft und Sinnlichkeit unterscheide. Um so höher aber ist es anzuschlagen, dass Plato, indem er diesen Sokratischen Gedanken durchführte, dennoch zugleich das Ferment der Sophistik annahm und aufsog: dass Vernunft und Sinnlichkeit doch immer blutsverwandt bleiben; dass mithin die Unterscheidung nicht zu einer gänzlichen Abtrennung verleiten dürfe, bei welcher nur die Rhetorik, nicht der Wahrheitseifer gewinnen würde.

Es giebt eine Art der Wahrnehmung, die das Denken herbeiruft. Dieser mathematische Theil der Wahrnehmung vereinigt Vernunft und Sinnlichkeit. Dieser Satz bildet den Eingang zur Ideenlehre. An einer der wichtigeren Stellen in der Darlegung der Ideen spricht Plato es als ein Zugeständniss aus, das kaum ausdrücklich gemacht werden brauche: dass die mathematischen Ideen, wie die des Gleichen, doch nur durch die Wahrnehmung veranlasst sein können. „Aber auch das freilich geben wir zu, dass wir eben dieses nirgend anderswoher inne geworden sind, noch es möglich ist, dessen inne zu werden, als aus Veranlassung des Sehens oder Berührens oder irgend einer andern Wahrnehmung“[1]). Die Veranlassung bietet die Sinnlichkeit; aber was sie veranlasst, wird ein Anderes, als sie ist. Und den Eigenwerth dieses Andern herauszustellen und auszuprägen, das wird damit zur Aufgabe der Ideenforschung.

---

[1]) Phaedo p. 75.

Wenn wir daher in Platon den Urheber der Erkenntnisskritik erblicken, so ist dies zu allernächst in dem Sinne zu verstehen, dass er die Frage nach dem Verhältniss von Sinnlichkeit und Denken in das richtige Geleise bringt. Der Unterschied von Sinnlichkeit und Denken ist nach der Verschiedenheit des Beitrages zu bestimmen, welchen beide zu Wissenschaft und Wahrheit leisten; nicht aber nach ihrem psychologischen Ursprung im menschlichen Seelenwesen. Diese letztere Unterscheidung hätte günstigsten Falls nur secundären Werth, und ist überhaupt nur der verhüllte Ausdruck eines andern Gedankens. Denn wer wollte im letzten Grunde und um ihrer selbst willen für die Wahrheit einstehen, dass nicht auch das Auge sonnenhaft, sondern die Ideen allein den ureigenen und unvermittelten Schatz des Geistes bilden? Indem man diese genealogische Verschiedenheit betont, meint man daher die Abhängigkeit alles menschlichen Wissens von einem Grunde anderer Art zu vertreten.

Diese Tendenz mag sittliches Interesse haben: der Kritik der Erkenntniss als Erkenntniss ist sie fernliegend, wenn nicht widerstreitend. Und sofern das sittliche Problem mit dem der Erkenntniss überhaupt zusammenhängend gedacht wird, wäre jener Gedanke sogar der Ethik schädlich. Diese letztere Frage mag hier auf sich beruhen. Aber dass der Standesunterschied von Vernunft und Sinnlichkeit der Erkenntnisskritik nicht zu gute komme, dass er zum mindesten derselben ein fremder Gesichtspunkt sei, das muss klar eingesehen werden. Auf dieser Einsicht beruht aller Fortgang in der Entwickelung des erkenntnisskritischen Problems. Nur was eine sogenannte Erkenntnissquelle als solche für die Erklärung des Werthes der Erkenntniss leisten könne, darf mich interessiren; nicht der anthropologische Nebengedanke, woher sie komme und etwa entspringe. Denn wenn ich selbst den Ursprung feststellen könnte, so hätte ich doch nichts über die Art des Einflusses ausgemacht, den sie auf die Erkenntniss zu üben vermag.

Weil aber Plato den erkenntnisskritischen Gesichtspunkt ergriff, weil er in der Sinnlichkeit selbst den „Paraklet des Denkens“ erkannte, so gelang es ihm, die verschiedenen Beiträge, welche die verschiedenen Arten des geistigen Vermögens zum Ganzen der Wissenschaft liefern, zu kennzeichnen und da-

mit den Begriff der Wissenschaft zu bestimmen. In der Beantwortung der Frage: Was ist Wissenschaft? (τί ἐστιν ἐπιστήμη) entwirft Plato die Idee des Wissens, und bestimmt er das Verhältniss von Denken und Sinnlichkeit.

In dieser Bestimmung des Begriffs der Wissenschaft aber bezieht sich Plato auf die Wissenschaft der Mathematik. Die mythologisch eingekleideten Wendungen sowol wie nicht minder die streng lehrhaften knüpfen an mathematische Fragen an, und zeigen, wie wir in mathematischen Begriffen den Stammbesitz unseres Denkens zu erkennen haben. Sowol die „Wiedererinnerung", wie das die Ideen schaffende „Schauen" wird an mathematischen Beispielen dargethan. Wie sehr also das mathematische Denken durch den mathematischen Theil der Wahrnehmung veranlasst wird, so wird doch zugleich das mathematische Denken als eine wichtige Art des Ideen-Denkens ausgezeichnet. Wie das Schöne und das Gute, hat auch das Grosse und das Gleiche den Charakter der Idee.

Indessen nicht nur schlechthin als eine Idee in der Reihe der andern werden die mathematischen Begriffe aufgeführt, sondern als in der Mitte stehend (μεταξύ) zwischen den Ideen und den Dingen werden die μαθηματικά unterschieden. Damit ist ein geradezu moderner Zug der Erkenntnisskritik gestreift, der die frappanteste Verwandtschaft Platons mit Kant unverkennbar macht. „Die Geometrie ist die Erkenntniss des beständig Seienden." τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν[1]). Damit ist zum mindesten dies ausgesprochen: dass um das wahrhafte Sein der Sinnendinge zu erforschen, man der Schau desjenigen Ewigen sich hingeben müsse, welches die Geometrie enthülle. Und desshalb sollte ihm kein Ungeometrischer in die Akademie eintreten.

Diese Beziehung seiner Dialektik auf die Mathematik hatte ausser der Ablehnung des psychologischen Unterschiedes von Sinnlichkeit und Denken zwei weitere Folgen für seine Philosophie. Die eine derselben betrifft den Geltungswerth der Idee; die andere den der Dinge.

Mit einem der von ihm für die Geometrie erfundenen analytischen Methode entlehnten Namen hat er die Idee selbst

---

[1]) Rep. VII p. 555.

als Grundlage, als Hypothesis bezeichnet. Somit hat er sein letztes Wort, den höchsten Ausdruck für seine Wahrheit mit einem Terminus bezeichnet, der nur erfunden sein kann, um der erkenntnisskritischen Frage Genüge zu leisten.

Denn man fragt doch zu allernächst und lässt sich im philosophischen Drange von dieser Frage nicht abwendig machen: Woher in aller Welt kommen uns diese Ideen mit ihrem grossen Anspruch? Nicht welcher Weber oder Tischler sie uns leihe; noch auch welcher Gott sie einpflanze, fragen wir; vielmehr, woher und wie sie immer entstehen mögen: welches Recht haben wir uns auf sie zu berufen, und welche Gewähr bieten sie uns von ihrer unerschütterlichen Wahrheit?

Auf solche Frage, welche schon die Alten ärgerte — den Menschen sehe ich, die Menschheit nicht — verantwortet sich die Idee als Hypothesis, als die „Sicherheit der Hypothesis“ (*ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως*). Nicht eine etwaige Vermuthung ist die Idee, sondern solche Grundlage, welche, wie in der Geometrie, zu Ergebnissen führt, die nichtsdestoweniger in der Hypothesis allein gesichert sind. Die Hypothesis begreift also in sich die Axiome.

So lehrt die Mathematik die fruchtbringende Gewissheit kennen, die in dem selbstgewählten Ausgang, in der selbstgelegten Grundlage für ein wissenschaftliches Denken geborgen ist. So lehrt die Mathematik die Anwendung machen für alle Erkenntniss: dass wir allein und lediglich von selbstbestimmten Voraussetzungen, von deutlich abgesteckten Grundlagen aus zu sicherm Wissen, zu Gewissheit und Wissenschaft zu gelangen erwarten dürfen.

Und was folgt aus dieser Einsicht für das Sein und den Werth der Dinge? Es kann nicht mehr statthaft sein, diese als den Sinnen angehörig zu verwerfen, als werdend oder als nichtseiend mit Heraklit und den Eleaten zu stigmatisiren: wenn anders sie doch den Anlass zum mathematischen Denken bieten, wenn anders sie also auf das wahrhafte Sein in ihrem sinnlichen Dasein hinweisen.

Man nehme sie nur, diese Sinnendinge, für das, als was sie sich in der Mathematik brauchbar und nützlich machen. Alle Sinnendinge, selbst die Himmelskörper sind Beispiele (*παραδείγματα*) für das mathematische Denken, so dass sie in der Nach-

ahmung der geometrischen Zeichnung zu Bildern (εἰκόνες) werden. Die Dinge sind gerade oder ungerade, sofern sie uns als Bilder dienen, in denen wir die Ideen des Geraden oder Ungeraden zeichnen, an die jene Dinge uns gemahnen.

Nicht schlechthin Phantasmata sind also die Dinge, sondern als Phaenomena sind sie nützliche Bilder und Beispiele, sofern sie uns zur Erforschung der Dinge als „Wecker des Denkens" reizen und in den mathematischen Abbildungen anleiten. Dies ist objectiv in Platons Idealismus der fruchtbare Ertrag seines erkenntnisskritischen Philosophirens. Nicht Schein sind die Dinge, und nicht Wahrheit; sondern Anregungen, aber als solche unverächtliche und unumgängliche zum Anbau der Wissenschaft, zur Erkenntniss des Seienden. Aber freilich liegt dieses Seiende seinem Grunde nach ausschliesslich in dem Denken, wie die Wissenschaft ausschliesslich in der Vernunft.

Und so war bei diesem Gegensatz der Termini dafür gesorgt, dass der göttliche Plato, der den Anfang der systematischen Philosophie bildet, nicht zugleich ihr Ende herbeiführt. Je mehr er zumal von Seiten der Ethik bewogen wurde, die Lauterkeit des Denkens von der Zweideutigkeit der Sinne abzuscheiden, desto intensiver blieb sein Blick auf die Vernunft gerichtet und auf die Vollendung der Ideenlehre, die nur in ihr erreichbar war. Vor den Ideen des Geraden und des Gleichen konnten die Dinge noch als Bilder im Sinne der mathematischen Beispiele gelten. Vor der Idee des Guten dagegen erblassen sie zu Ab- und Nachbildern jenes grössten Mathema, jener umfassenden Idee, die, eine höhere Sonne, alles Sichtbare und alles Denkbare entstehen lässt und erkennbar macht. Der sittliche Zweck alles Seins wird nunmehr zum Paradeigma in der verwandelten Bedeutung des Urbilds alles Daseins und alles Denkens[1]).

Mit dieser Gipfelung des Platonischen Idealismus war jedoch zugleich das Uebergewicht des Vernunft-Denkens über alle sinnliche Wahrnehmung stabil gemacht. Der Schwerpunkt war gänzlich in das Denken gelegt; und dass die Sinne auch an ihrem Theile mitzuwirken haben, dieser Ausgangsgedanke Platons trat zurück, musste gegen das ethische Interesse, gegen die

[1]) Vgl. Platons Ideenlehre und die Mathematik S. 22 ff.

Dringlichkeit mit welcher dasselbe vor allem andern Menschenwitze zu vertreten war, zurückweichen. In dieser Einseitigkeit der Platonischen Darstellung, und in der Halbheit, mit welcher in diesem Betracht der Platonische Idealismus in die literarische Erscheinung trat, liegt sein Mangel: liegt zunächst das geschichtliche Recht des Aristoteles.

4. Der entwicklungsgeschichtliche Standpunkt des Aristoteles.

Die Metaphysik des Aristoteles stellt den psychologischen Gesichtspunkt in den Vordergrund, der bei Platons Richtung auf die Geltungsweisen der Erkenntniss und auf die Prüfung des Werthes, den die Arten alles seelischen Verhaltens für Wissenschaft und Wahrheit haben, zurücktreten musste. Bei Aristoteles kommt es zunächst darauf an zu betonen, dass alles Wissen mit der Wahrnehmung anfange, dass aus den Wahrnehmungen die Erfahrung sich zusammensetze, und dass diese allenfalls zu Kunst und Weisheit und Wissenschaft auswachsen könne. Und nunmehr und von da ab zieht sich ein endloser unerquicklicher Streit um diese Geburtsgeschichte der Wissenskeime durch die Geschichte der Philosophie hindurch, deren Inhalt derselbe auszumachen scheint. Selbst der Universalien-Streit hat seine Quelle in dieser psychologischen Ansicht von dem Ursprung der Grundbegriffe, beziehungsweise in der Verkennung und Bestreitung desselben.

An jenen Auswüchsen eines falschen Platonismus zeigte sich aber, wie gefährlich die Einseitigkeit der erkenntnisskritischen Richtung werden kann, wenn ihr nicht das psychologische Interesse helfend und aufklärend zur Seite tritt. War doch Plato selbst genöthigt, für seine Charakteristik der Arten des Wissens die Seelenarten zu unterscheiden. In psychologischen Distinctionen müssen zunächst alle Unterscheidungen vorbereitet und gefasst werden, die wir an den Arten des Wissens anstellen können. Und wie in der Seele Alles entstehen müsse, und wie es in ihr von kleinen Anfängen sich entwickeln könne, dieser Grundgedanke der psychologischen Aufklärung muss Gemeingut und Anfang aller philosophischen Bildung und Einsicht sein. Von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* allein kann man zum *πρότερον τῇ φύσει* gelangen.

Diesen psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt macht der daher werthvolle Durchgangspunkt der aristotelischen Metaphysik geltend. Wie wenig consequent immer Aristoteles diesen genetischen Standpunkt vertritt, so hat er doch in der Vielspaltigkeit seines Wesens mit hinlängicher Breite und Energie diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht, und mit all seinem unerlaubten Spott gegen den Urheber der Ideenwelt das Recht der Existenz diesem Gedanken verliehen: dass die Prüfung der Denk-Werthe nicht gänzlich sich entschlagen dürfe der Nachfrage um die Entstehung der Wissensstufen im Ganzen des Seelenlebens. Wird der als Hypothesis zu denkende Grundbesitz des Geistes nicht deutlich nach seinem Verhältniss „zu uns" und „zur Natur" bestimmt, so können allerdings sehr leicht „poetische Metaphern" unter den Ideen sich verstecken, und gar zu drohend ist die Gefahr, dass die gepredigte Vernunft sich als *ignava ratio* einzurichten lerne.

So erkennen wir bezüglich dieser philosophischen Grundfrage das geschichtliche Verdienst des Aristoteles darin, dass er dem Sensualismus in berechtigten Schranken Wort und Geltung verschafft hat. Das ist eine andere Vertheidigung der Sinne, als welche die Sophisten zu Stande brachten. Neben und nur vor dem Allgemeinen, das an sich zu vollstem Ausdruck kam, neben und nur vor der Form, die nachher ihren substantiellen Werth empfing, neben und nur vor der Entelechie des Zweckes, in der alle Ursachen zusammengefasst wurden, galt es das Einzelne, galt es den Stoff, galt es die Möglichkeit anzuerkennen.

So blieb der Geist nicht zwar an den Dingen haften, wurde ihnen aber auch nicht gänzlich entrückt, wie es leicht geschehen konnte, wenn die wissenschaftliche Veranlassung vergessen wurde, welche für den Mathematiker Platon in den sinnlichen Bilder-Dingen lag. So wurde der receptive Geist zwar des Denkens nicht entledigt, der schöpferischen Vernunft vielmehr coordinirt; doch aber auch den Sinnen nicht entfremdet, mit der Wahrnehmung in einer deutlicheren und populäreren Verbindung erhalten, als welche der Idealismus unterhielt. Die psychologische Metaphysik des Aristoteles vertritt Platon gegenüber den entwicklungsgeschichtlichen Sensualismus und das Recht der Wahrnehmung.

Mit diesem Grundgedanken des Aristoteles hängt es zusammen, dass derselbe für seine Philosophie nicht auf eine Wissenschaft sich bezieht, wie Plato auf die Mathematik. Zwar beschäftigt er sich in ausgedehnter Weise mit der Beschreibung der Naturkörper, aber diese Kenntniss, wie sehr sie den Horizont erweitert, Welt- und Naturkunde fördert, ist doch schon im Alterthum methodisch von der Naturlehre unterschieden worden, in welcher letztern die Alexandriner und vor Allen Archimedes die Bahn brachen. Die Naturbeschreibung hängt nur indirect, durch die Mittel und Werkzeuge der Forschung und durch die Beurtheilung ihrer Grundlagen mit der Mathematik zusammen. Die Naturlehre hingegen beruht zum guten Theile auf den Gebilden, Begriffen und Methoden der mathematischen Abstractionen. Für die philosophische Unterscheidung von Platon und Aristoteles genügt daher der eine Umstand: dass Aristoteles, der Biologe, die Mathematik in ihrem Erkenntnisswerthe geringschätzt. Diese Charakteristik ist entscheidend. Denn die Philosophie ist für den Begriff des Wissens in unersetzlicher Art auf die Mathematik angewiesen. Da nun die Naturlehre einen intimeren Zusammenhang mit der Mathematik hat als die Naturbeschreibung, so ist auch das Verhältniss des Philosophen zur Naturlehre ein intimeres, als das zur Naturgeschichte. Es kommt jedoch ein Umstand noch hinzu, welcher eben dieses Verhältniss der Philosophie zur Naturlehre zu einem fundamentalen Problem der philosophischen Untersuchung selbst macht, wie wir die Mathematik bereits als ein solches Object der Philosophie erkannt haben.

Die Naturlehre beruht nämlich nicht lediglich auf Mathematik einerseits und deren Anwendung andererseits auf die Beobachtung und den Versuch an sinnlichen Dingen. Ausser diesen beiden Arten methodischer Mittel, von denen die Elemente der zweiten Art gewöhnlich unter dem Namen der Erfahrung zusammengefasst werden, ausser Mathematik und Erfahrung also bedarf die Naturlehre einer andern Grundlage noch, welche bald mit ausdrücklicher Zustimmung als eine philosophische anerkannt wird, bald mit unwilliger Zurückhaltung als eine solche eliminirt werden soll. Begriffe, die weder schlechthin der sinnlichen Erfahrung entnommen werden können, noch auch der Mathematik angehören; Begriffe die nichtsdestoweniger

zur Fundamentirung der Natur im theoretischen Sinne unentbehrlich sind, solche Begriffe von zweifelhafter Herkunft bilden das dunkele Element, welches die Naturlehre nicht nur von der Mathematik, sondern auch von der Naturgeschichte unterscheidet. Durch dieses Element ist nun aber die Naturlehre das umfassende Problem der Philosophie, und die Formulirung desselben das sicherste Wahrzeichen von dem Stande ihrer Entwickelung.

In der That würde Aristoteles den beherrschenden Einfluss auf die Periode des christlichen Weltalters nicht behauptet haben, wenn nicht seine Physik neben seiner Thiergeschichte den Anspruch der Philosophie erhoben hätte. Die philosophischen Voraussetzungen, welche die Naturlehre neben Mathematik und Erfahrung einschliesst, sind in dieser Bibel des mittelalterlichen Naturalismus mit grossem Nachdruck geltend gemacht worden. Und es möchte kaum einen metaphysischen Begriff der Mechanik geben, der nicht in Ausführungen oder Andeutungen oder wenigstens im Keime in der aristotelischen Physik nachweisbar wäre. Bei aller Polemik gegen Aristoteles und bei allen heftigsten und innerlichsten Widersprüchen gegen dessen Principien sind doch die Männer der mathematischen Renaissance in diesem Kampfe gegen „das Naturgesetz Aristoteles", wie Pico von Mirandola diese heidnische Autorität stigmatisirte, in dieser Auseinandersetzung mit dem technischen Systematiker der Philosophie gross geworden.

In Galileis Schriften knüpft die Discussion des Grundbegriffs der modernen Naturwissenschaft, des Begriffs der Bewegung, an die Lehre des Aristoteles von der Bewegung an, deren Anschauungen nicht allein mathematisch zu berichtigen waren. Die Gesetze der Bewegung, die in mathematischen Formen und Formeln zu verfassen und an sinnlichen Dingen und Vorgängen der Erfahrung zu belegen sind, haben Begriffe zu ihrer Voraussetzung, die nicht schlechthin der Mathematik entstammen, geschweige der Erfahrung entlehnt werden können. Diese Begriffe, wie die Stetigkeit, die Untheilbarkeit, kommen bei Aristoteles vor. Nicht daran fehlt es in erster Linie, dass diese Begriffe mit den Thatsachen nicht in Einklang gebracht werden. Nicht darin besteht das Grundübel der Physik des Aristoteles, dass es ihm nicht angelegen

ist, oder nicht gelingt, die Begriffe den Thatsachen angemessen zu fixiren; sondern darin vielmehr liegt der Fehler der aristotelischen und scholastischen Physik: dass sie die Begriffe mit der Mathematik nicht in Einklang zu bringen verstanden hat. Deswegen erst konnten die Begriffe auch nicht mit den Thatsachen stimmen, weil die Mathematik allein diese Vereinbarung herzustellen vermag. In dem Mangel der Mathematik liegt daher zugleich der Mangel der Physik bei Aristoteles. Dieser Mangel besteht aber in den der Mathematik angemessenen philosophischen Begriffen. Also liegt in dem Missverständniss der Mathematik nach ihrer Bedeutung für die Physik der schwerere Grundfehler der aristotelischen Metaphysik, der es zugleich erklärlich macht, dass dieselbe sich zur reinen Mathematik in kein Verhältniss gesetzt hat. Und so lässt sich hieraus ferner die Unfruchtbarkeit der aristotelischen Grundbegriffe verstehen.

Denn da die metaphysischen Begriffe ihr legitimes Verhältniss zur Mathematik bei Aristoteles nicht gewinnen, da die Philosophie somit zu einer Wissenschaft ausserhalb ihrer selbst nicht in Verhältniss gesetzt wird, so werden die Begriffe, als wären sie ausreichend für sich selbst, als bedürften sie keines Einvernehmens mit der Mathematik, in ein selbstgenügsames System vermauert, das sogar von dem Hauche der Erfahrung abgesperrt wird. Das Allgemeine an sich ist Form und Substanz, Sein und Gesetz; das Einzelne bildet die weit überstiegene Vorstufe. Diese Kluft zwischen den Grundbegriffen des Aristoteles erklärt das Fehlen der mathematischen Vermittelung, die allein sie hätte ausfüllen können. „Die Geometrie ist die Erkenntniss des beständig Seienden.“ Logik und Psychologie können zwar zeigen, wie im Denken das Einzelne zum Allgemeinen verbunden, im Allgemeinen geeinigt wird. Aber nach welcher methodischen Kunst das Allgemeine im Seienden das Einzelne entfaltet, kraft welcher Voraussetzungen das Einzelne im Allgemeinen enthalten ist, das kann weder Psychologie noch Logik lehren. Diese Eröffnung wird der Mathematik verdankt. Und wo die mathematische Einsicht von dem Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen fehlt, da muss die Metaphysik unfruchtbar bleiben für die Erkenntniss der Natur, die im Einzelnen das Allgemeine darstellt.

So sehen wir, dass Aristoteles, der, als entwicklungsgeschichtlicher Sensualist, auch für die Förderung der Naturgeschichte von Bedeutung ist: weil er auf die Prüfung und Begründung der Wissenswerthe nicht ausgeht, auf das Prototyp wissenschaftlicher Wahrheit, die Mathematik, die philosophische Untersuchung nicht hinrichtet, als Metaphysiker die Philosophie von der rechten Bahn abgelenkt hat, innerhalb welcher allein sie zu wahrhaften „Hypothesen" zu gelangen, und aus denselben mit den Thatsachen übereinstimmende Schlüsse zu ziehen vermag.

5. Die philosophischen Voraussetzungen der mathematischen Naturwissenschaft.

Das neue Zeitalter, welches die „neuen Wissenschaften" gründete, war sich seines Weges klar bewusst, als es bei Archimedes wieder einsetzend Aristoteles bekämpfte und in Platon den philosophischen Genius der neuen Zeit erweckte. Die Ideen der wissenschaftlichen Renaissance Italiens, die mediceischen Ideen der Platonischen Akademie, wie die aus Deutschland wieder rückgewanderten Reformgedanken der Weltbetrachtung, wie nicht minder endlich die Keime der neuen mathematischen Grundbegriffe, sie alle münden in Galileis universalen Geist, der als Philosoph und Mathematiker wie als Beobachter und Experimentator alle Qualitäten und Methoden vereinigt, die verbunden nöthig waren, um die Dynamik und in ihr die mathematische Naturwissenschaft zu begründen.

Zu dieser neuen, nur äusserlich und psychologisch in Thatsachen und Begriffen, sowie in den Zielen und Problemen mit den scholastisch-aristotelischen Naturansichten zusammenhängenden Wissenschaft war freilich nüchterne Beobachtung und exacter Versuch erforderlich. Aber schon der Versuch war durch Mathematik bedingt. Und die Mathematik, der man dazu bedurfte, war nicht vorhanden, sondern musste erst entdeckt werden, ob zwar auch hierbei die Ansätze auf die Alten zurückführten. Und zu dieser Erweiterung der antiken Mathematik musste die Philosophie mithelfen. So gewahren wir am Eingang der neuen Zeit wiederum das intimste Verhältniss von Philosophie und Mathematik, und mittels derselben von Philosophie und reiner oder mathematischer Naturwissenschaft.

Von diesem Sachverhalt kann man sich an dem schöpferischen Grundbegriff ebensosehr der Mathematik wie der mathematischen Naturwissenschaft überzeugen: der Begriff des Unendlichkleinen hat anerkanntermassen diese eminente Bedeutung. Und wie sehr derselbe durch geometrische und arithmetische Probleme vorbereitet ist, so kommt er doch in seiner mechanischen Wirksamkeit erst zu seiner Entfaltung, daher er denn auch, bevor er noch in begrifflicher Strenge fixirt und entdeckt war, schon bei Galilei seine schöpferische Arbeit leistete. Dieser instrumentale Begriff des Infinitesimalen beruht nun aber auf einer Voraussetzung schlechthin philosophischer Art, auf der Voraussetzung eines Grundgesetzes unseres Denkens oder unseres Bewusstseins, welches jene Männer der Renaissance selbst als das Gesetz der Stetigkeit bezeichnet haben.

Ist somit der Grundbegriff der neuen Mathematik in einer philosophischen Voraussetzung begründet, so ist nicht minder die neue Naturwissenschaft von einer solchen abhängig. Denn dieselbe beruht letztlich auf dem Princip der Beharrung. Dieses aber ist eine Consequenz der Stetigkeit[1]). In der Beharrung ist nun nicht nur das erste Newton'sche Bewegungsgesetz als ein mit philosophischen Begriffen zum mindesten zusammenhängendes erkannt und demzufolge auch das dritte derselben, insofern es das erste voraussetzt, sondern andre wichtige Grundbegriffe der Naturwissenschaft sind damit zugleich auf philosophische Voraussetzungen gestellt. Denn der Begriff der Substanz setzt vor Allem Beharrung voraus. Und die Zeit und der Raum sind mit der Beharrung zusammenhängende Begriffe, ohne deren Hinzunehmen die Geschwindigkeit nicht definirt werden kann. So sehen wir allenthalben die Naturwissenschaft in ihren Grundlagen mit der Philosophie complicirt.

Indessen die Art dieser Complication gerade bildet das Problem. Dass ausser der Mathematik Begriffe zur Mechanik gehören, welche eben nicht anders denn als philosophische zu bezeichnen sind, das hat Galilei nicht verheimlicht, der vielmehr auf das *mente concipio* neben und gegenüber den Beobachtungen und Messungen ein grosses Gewicht legt. Aber

---

[1]) Vgl. Kants Vorlesungen über Metaphysik, Erfurt 1821. S. 95.

wie diese latenten und heimlich mitwirkenden Begriffe klar zu stellen und in ihrer Potenz und Geltung zu charakterisiren seien, das ist die grosse Frage, die durch die Geschichte der neuern Philosophie geht: wie der vage und vieldeutige Ausdruck des Philosophischen nach seiner Leistung für die Mechanik begrifflich präcisirt werden könne. Diese genaue Bestimmung und Abgrenzung zusammenwirkender methodischer Elemente ist das eigentliche Ziel, welches Kant vorzugsweise angestrebt hat.

6. Kants Verhältniss zu den beiden Schulen der Vorgänger.

Die Führer der modernen Philosophie sind zugleich die vorzüglichen Mitarbeiter und Schöpfer der mathematischen Naturwissenschaft. Der Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaft ist in ihnen verkörpert. Aber dennoch ist es der tragische Charakter der neuern Philosophie, dass sie diesen ihren eigenen Zusammenhang mit der sich erzeugenden Wissenschaft nicht zur klaren Darstellung bringt. Sie hat ihre Höhenpunkte in Descartes und Leibniz, die Beide an der Gründung der mathematischen Naturwissenschaft den positivsten Antheil haben; dennoch aber von Newton überflügelt wurden.

Es scheint nun aber die Meinung irrig zu sein, dass Newton, wie er die Grundlegung der wissenschaftlichen Principien vollzieht, so auch die Erfüllung der philosophischen Einsichten bringe, und dass überhaupt, was Descartes und Leibniz vermissen lassen, von Galilei und Newton in philosophischen Fixirungen geleistet werde. Die Geschichte der Philosophie ist freilich erst in ihren Anfängen; und die Geschichte der wissenschaftlichen Entdeckungen lässt sich nicht leicht überblicken. Indessen soviel scheint vorerst gesagt werden zu dürfen, dass bei Descartes wie bei Leibniz ein ganz anderes, energischeres und bestimmteres Ringen sich gewahren lässt nach denjenigen specifisch philosophischen Feststellungen, welche das Urtheil über die Erkenntnissart und den Erkenntnisswerth der verschiedenen wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse betreffen, als dies bei Galilei und bei Newton im Allgemeinen und durchgängig sich ersehen lässt.

Es kommt ein andrer Punkt hinzu, welcher diese Frage zur Entscheidung bringen dürfte. Jener tragische Zug in der

Entwicklung der neuern Philosophie findet darin seine Versöhnung, dass zwar die Grundlegung der wissenschaftlichen Principien von Newton, die der philosophischen Grundsätze hingegen von Kant vollzogen wird. So findet die neuere Philosophie ihren Abschluss dennoch nicht in Newton, sondern in Kant. Und um Kant zu verstehen, um die Summe als solche zu begreifen, die er zieht, müssen wir die Summanden kennen, welche die Männer des 17. Jahrhunderts darstellen. Jene lassen sich ohne Kant als ihren Vollender nicht begreifen, und Kant nicht ohne sie, als seine Vorläufer.

Unter den Philosophen dieser Periode sind demgemäss vorzugsweise diejenigen als Vorläufer Kants zu betrachten, welche an dem Aufbau der mathematischen Naturwissenschaft mitarbeiten und somit für die Charakteristik derjenigen Voraussetzungen mitinteressirt sein müssen, welche zu diesem Bau erforderlich sind: diejenigen also, welche der Spur Platons folgen, Wissenschaft erzeugen und was Wissenschaft sei, bezeugen. Wissenschaft aber ist vorzugsweise Mathematik und in ihr gegründete Naturwissenschaft, wie wir diese methodische Beziehung der Philosophie bei Platon kennen gelernt haben.

Diejenigen Philosophen hingegen, welche von dieser typischen Beziehung absehen, geschichtliche und naturgeschichtliche Probleme zum Vorwurf ihres Philosophirens machend, verlieren damit den natürlichen Schwerpunkt der auf eine Prüfung der Erkenntnisswerthe gerichteten Philosophie. Denn diese Werthe sind vorzugsweise in der Mathematik vorhanden, nicht in den geschichtlichen Kenntnissen und Einsichten. Daher ist es begreiflich, dass diese Philosophen der Spur des Aristoteles folgen, wie sehr sie sich auch in ihren Ansichten von demselben unterscheiden. Die psychologische und entwicklungsgeschichtliche Methode haben sie mit ihm gemein: dass sie die Entstehung und Entwicklung der Ideen als Hauptsache verfolgen, und die erkenntnisskritische Frage zu einer Nebenaufgabe machen, welche nur bei und in der Discussion ihrer Hauptaufgabe berührt wird. Aus der Entstehung der Vorstellungen glauben sie Schlüsse ziehen zu dürfen bezüglich des Werthes der Begriffe und Erkenntnisse. Aber diesen Werth erkennen und prüfen sie nicht an dem Eigenwerth dieser Begriffe und dieser Erkenntnisse in dem Zusammenhang und Charakter der Wissenschaften,

welchem dieselben zugehören, sondern nach einem angenommenen und vorausgesetzten allgemeinen Begriffe des Wissens, welchen sie aus ihren entwicklungsgeschichtlichen Ansichten abstrahiren. Somit bleibt ihr psychologischer Gesichtspunkt massgebend für alle ihre Auffassung der Wissenschaft.

Aus diesen Erwägungen ergiebt sich, dass wir entschiedener, was die Hauptfragen betrifft, zu Descartes und zu Leibniz eine innere Beziehung erwarten müssen, als zu Locke und Hume, wenngleich für die Kantische Darstellung diese psychologischen Aufklärer von grossem und gutem Einfluss gewesen sind, wie er denn desshalb äusserlich bestimmter und dankbarer auf sie sich beruft, während er Jene, die er vollendet, ob ihrer Halbheiten und Fehler zu bekämpfen strebt. Für diese Widerlegung liefern die Sensualisten ihm die Waffen, deren Beseitigung dagegen von vornherein feststeht, weil sie jenseits des Problems liegen, und nur in ihrer Psychologie interessant und lehrreich sind. Daher stellt sich in Kants Polemik das Loos der Unbedeutenderen günstiger; während die mächtigen Vorgänger als die Geistesverwandten bestritten werden müssen, um nach ihren eigenen tieferen Tendenzen verbessert werden zu können.

7. Descartes' Antheil an der Vorbereitung des Kantischen Problems.

Die innere Geschichte Descartes' ist dunkler als die irgend eines andern hervorragenden Denkers: einmal wegen des verschiedenen Charakters und Inhalts der von ihm selbst publicirten und der nachgelassenen Schriften; dann aber auch, freilich damit zusammenhängend, weil man, um ihn zu beurtheilen, zu dem für menschliche Kritiker unerquicklichen Geschäfte der Herz- und Nierenprüfung herausgefordert wird.

In den nachgelassenen Schriften nämlich wird die Ich-Substanz kaum erwähnt, geschweige dass sie die Bedeutung eines Erkenntnissprincips hätte. Ebenso wird das ontologische Argument nicht geltend gemacht. Indessen angenommen selbst, dass tiefere Erwägungen rein sachlicher Art ihn bewogen haben, zunächst in das Selbstbewusstsein der denkenden Substanz, und sodann in die höhere Substanz des wahrhaftigen göttlichen Schöpfers das Princip der Gewissheit zu verlegen, so ist doch auch in den von ihm selbst veröffentlichten und gegen die

alsbald erfolgten Angriffe vertheidigten Schriften ein gänzlich anderes Princip für die *certitude* der wissenschaftlichen Erkenntniss angegeben und wiederholentlich, oft freilich in wunderlicher Auswechselung gegen die theologischen Gründe geltend gemacht worden. Aus der Bezeichnung und Würdigung dieses andern Princips lässt sich ferner auch für die Beurtheilung jener anderen Ausdrücke eine Deutung finden, die seiner Consequenz als Denker gerechter werden dürfte, und seinem moralischen Charakter die Ehre rettet.[1])

Descartes hat auch seine schriftstellerische Laufbahn als Mathematiker begonnen: der *Discours de la méthode* ist in einem Bande mit der *Géometrie*, der *Dioptrique* und den *Météores* 1637 erschienen. Von der Gewissheit der Mathematik geht demgemäss Descartes so in diesem ersten Entwurf seiner Methode wie in den Meditationen aus. Und zwar unterscheidet er in Bezug auf Gewissheit der Mathematik verwandte Disciplinen von jener. Nur die Geometrie und die Arithmetik bezeichnet er als Muster der Gewissheit, im Unterschiede nicht nur von Medicin, sondern auch von Physik und Astronomie. Dieser Gedanke zieht sich als leitender durch alle seine Schriften und Erörterungen; auch an den Stellen, welche den theologischen Ausdruck cultiviren, kommt plötzlich der herrschende Gedanke zum Durchbruch. Soll Gewissheit in den philosophischen Fragen erlangt werden, so müsse man von der Gewissheit der Geometrie und Arithmetik ausgehen. So bezieht Descartes die Philosophie wieder, wie einst Plato, auf die Mathematik, und macht die Gewissheit derselben zum eigentlichen Problem der philosophischen Untersuchung.

Das ist das unschätzbare Verdienst Descartes' und die wirkliche und volle That der Erneuerung der Philosophie, mit welcher Bacos Bemühungen nicht entfernt verglichen werden können. Wie Voltaire zu Newton, so steht nach Apelts treffendem Vergleiche[2]) Baco zu Galilei, nur zweideutiger als Jener, der Newtons Apostel ist, während Baco widerwillig und bewusstlos den Namen des Naturgesetzes predigt, dessen Sache und Begriff Galilei in die Welt bringt. Descartes dagegen arbeitet, schüch-

[1]) Vgl. P. Natorp, Descartes' Erkenntnisslehre. 1882.
[2]) E. F. Apelt, Die Theorie der Induction. S. 150.

terner zwar als jener Märtyrer menschlicher Forschungstugend, aber mit wissenschaftlicher Kraft und Klarheit an der Begründung der mathematischen Naturwissenschaft mit, und er erfindet ihr die fundamentale Methode der analytischen Geometrie, die durch den Anhänger Newtons, Maclaurin in die Mechanik eingeführt wird.

In dieser Leistung für die Wissenschaft liegt zugleich auch sein Verdienst als Erneuerer der Philosophie. Nicht sowol physikalische und astronomische Gesetze und Entdeckungen sind es, die seinen Namen vorzugsweise gefeiert machen; und nicht mathematischer Sätze wegen, die ihm reichlich verdankt werden, glauben wir ihn so sehr auszeichnen zu müssen; sondern in der Entdeckung dieser neuen Methode liegt sein eminentes Verdienst als Begründer der Wissenschaft und dadurch zugleich als Reformator der Philosophie.

Schon der Grund, den er selbst wiederholentlich für den Unterschied von Geometrie und Arithmetik einerseits, Physik und Astronomie andrerseits angiebt, ist ein ausgesprochen philosophischer, der ihn zum directen Nachfolger Platons macht. In der Geometrie und Arithmetik, sagt er, bekümmere man sich nicht darum, ob jenen Gebilden Aehnliches in der Natur vorkomme. Das ist der entscheidende Gesichtspunkt sowol für die Begründung der Naturwissenschaft, wie für die Verjüngung der Philosophie. Denn die Natur zu entdecken, mit wissenschaftlichen Mitteln zu erzeugen, das ist das Feldgeschrei jener mathematischen Naturforscher, die den Weg der Alchymie mit ihren Versuchen verliessen, und durch selbstgeschaffene Abstractionen Naturvorgänge und Naturdinge künstlich zu gestalten strebten, um mittels derselben die Natur, was sie sei, zu erkennen. Diese künstlichen Mittel liefert zunächst die Mathematik; sodann aber auch der logische Begriff, die philosophische Voraussetzung. So verbindet und freilich auch complicirt sich bei der Entdeckung der Wissenschaft die Philosophie mit der Mathematik. Von dieser Complication die Fehlerquellen abzugraben, giebt es kein andres Mittel, als die philosophische Untersuchung selbst. Und so ist der schöpferische Gedanke der Wissenschaft zugleich der Grundsatz, mit welchem die Philosophie sich erneut hat.

Wie der Geometer bei seinen Gebilden nicht darnach fragt, ob

dieselben in der Natur existiren, uud durch diese Sorglosigkeit der Abstraction gerade zu seiner Gewissheit gelangt, also auch darf der Philosoph nicht von Dingen ausgehen, die in der Natur gegeben seien, und denen die Ideen ähnlich sein müssen. Das ist „der principielle Irrthum": dass die Ideen die Bilder der Dinge wären. Mit welchem Kriterium könnte ich die Aehnlichkeit und Conformität dieser Copien prüfen? Wenn nun aber freilich die körperlichen Dinge der natürliche und berechtigte Gegenstand meiner Wissbegierde sind, so muss ich auf anderm Wege derselben mich vergewissern, als von dem Gedanken aus, dass es Dinge ausser mir, ausserhalb meines Geistes gebe, und dass die Ideen die Bilder derselben seien.

So kommt Descartes von der seiner Wissenschaft und seiner Philosophie gemeinsamen Methode aus zu dem andern philosophischen Grundgedanken: dass die Dinge gegründet und entdeckt werden müssen in dem Geiste selbst, in dessen Gesetzen. In dem Geiste selbst ist die Mathematik gegeben; jeder neue Satz scheint altbekannt zu sein, nur neu hervorgezogen aus dem *trésor de mon esprit*, so sehr ist er der Wesenheit des Geistes zugehörig; so sehr scheint er das auszumachen, was man Geist nennt. Und in der Ableitung ihrer Gebilde aus diesem Wesen des Geistes besteht die Gewissheit der Mathematik; besteht ferner auch ihre Erzeugungskraft hinsichtlich der Dinge, um deren absolutes Vorhandensein sie sich in ihrem Denken nicht kümmert.

Diese Essenz des Geistes, in welcher die Dinge gegründet seien, bezeichnet Descartes mit dem vielbestrittenen Namen des „Angeborenen." Es ist dies der Ausdruck, welcher bei Platon zwar vorübergehend einmal vorkommt, keineswegs aber typisch ist für das Ideen-Wissen. Erst im Verfolge des psychologisch-entwicklungsgeschichtlichen Haupt-Interesses wird die Alternative, ob die Begriffe angeboren oder erworben seien, zum Schiboleth, zumal im Zusammenhang mit den scholastisch-theologischen Controversen über die Abhängigkeit der menschlichen Gedanken von dem göttlichen Urheber.

Auch bei Descartes tritt diese Verbindung hervor; aber wenn man mehr auf seinen wissenschaftlichen Ausgang und auf den Nachdruck achtet, den er demselben zufolge auf die Legitimation der Erkenntnisse als solcher legt, so muss man

bemerken, dass das Angeborene nimmermehr von ihm als eine psychologische Anfangsstation gedacht worden ist. Denn nicht nur die Idee Gottes ist angeboren, sondern ebenso auch die Idee des endlichen lieben eigenen Selbst. Und nicht nur dieses, das doch wenigstens den Gedanken des Schöpfers zu denken berufen ist, sondern verhältnissmässig so indifferente Ideen sind angeboren, wie die des Triangels. Und bei dem Beispiel von der Sonne, dass wir zwei Ideen von der Sonne haben, die der kleinen Sinnen-Sonne, und diejenige, welche die *raisons* der Astronomie uns eröffnen, werden diese letzteren ebenfalls als angeborene bezeichnet.

Da haben wir den Schlüssel zum Verständniss des Angeborenen. Diejenigen Ideen sind angeboren, welche von dem Schein und Irrthum der sinnlichen Wahrnehmung uns befreien, Gewissheit der Erkenntniss in sich verbürgen. Solche Bürgschaften bringen und enthalten vorzugsweise die mathematischen Ideen, also werden auch zunächst sie als die Kriterien der Erkenntniss geltend gemacht. Wenn sodann später auch andere Ideen, wie die des eigenen Bewusstseins oder Gottes ihnen zur Seite gestellt und, wie es nicht anders sein kann, ihrem objectiven Gehalte nach übergeordnet werden, so ist dies doch auch nur im Sinne des Kriteriums zu verstehen, das in ihnen zu erkennen sei.

Das Angeborene ist als Kriterium der wissenschaftlichen Erkenntniss zu verstehen, wie es denn gleichbedeutend mit der „allgemeinen Regel“ von Descartes bezeichnet und discutirt wird. Das Angeborene ist die allgemeine Regel der Erkenntniss oder das Kriterium der Gewissheit, mit dem die fraglichen Dinge legitimirt werden können, sofern es gelingt, sie aus jenem Princip abzuleiten, und nach jener Regel zu constituiren. Solche allgemeine Regeln sucht er in der nachgelassenen Schrift *Regulae ad directionem ingenii*. Er findet sie zwar auch in logischen Vorschriften, vorzugsweise aber in den mathematischen Sätzen und Methoden. Daher sein Grundgedanke sich befestigt: dass von der Gewissheit der Geometrie und Arithmetik auszugehen sei, um Gewissheit von den körperlichen Dingen zu erlangen.

N. B. Soweit ist Descartes der vollkommen klare und sichere Führer bei der Untersuchung des Werthes der Erkenntnisse

als solcher und der Bedingungen für die Gewissheit derselben. Nun ist aber von Descartes die Verallgemeinerung der Regel und die Objectivirung des Kriteriums in dem *Cogito ergo sum*, in dem Selbstbewusstsein vollzogen worden. Dadurch ist eine doppelte Richtung von Descartes eingeführt.

Zunächst freilich ist die präcise Regel, das strenge und klare Princip der Gewissheit verdunkelt und zweideutig gemacht: als ob uns die mathematische Erkenntniss nur so subjectiv gewiss wäre, wie wir von unserm lieben ego uns überreden. Der mathematische Gehalt der *règle générale* ist objectiv; des eigenen Subjectes dagegen kann ich abgesehen von jenen wissenschaftlichen Denkmitteln nur subjectiv im sinnlichen Fühlen mich versichern, also keineswegs gewiss machen. Dies ist die offenbare Gefahr in dieser Objectiviruug des Princips zum Bewusstsein.

Aber dieselbe ist zugleich die Wendung zu einem entscheidenden Ausdruck des Problems. Denn muss nicht die Regel, das Princip, das Kriterium in dem Bewusstsein aufgezeigt werden? Ist nicht das Angeborene als die Essenz des Geistes aufgefasst worden? Indem Descartes als Mathematiker und mathematischer Naturforscher wie demnach als Philosoph von dem Gedanken ausging: nicht die Dinge sind *hors de nous* gegeben, sondern im Geist müssen sie gegründet werden, und im Geiste sind die echten Instrumente der Dinge, die mathematischen Begriffe enthalten — indem er so im Angeborenen das Kriterium der Gewissheit gründete, musste er den allgemein umfassenden geistigen Ausdruck für das Princip der Gewissheit suchen und finden. Die geometrischen und die arithmetischen Ideen einerseits, und die mannichfachen anderen, wenn auch objectiv verschiedenen, so doch ihrem Inhalt und Werthe nach nicht minder wichtigen und folgenschweren Ideen andrerseits, sie alle mussten als in dem „Schatz des Geistes“ enthalten, als die Essenz des Geistes ausmachend zusammengefasst werden; und für diese Zusammenfassung bot sich ihm der Ausdruck des *Cogito* verlockend an: da ja im Denken Alles gegründet werden musste und konnte, was Gewissheit und Realität sollte behaupten dürfen. Das *Cogito* ist der Ausdruck des Kriteriums. Mit dem Cogito, in welchem das sum liege, war also nach Platonischer Forderung das reine, das dem

Kriterium gerechte Denken zum höhern und umfassenden Princip der Gewissheit gemacht.

Indessen, was in aller Welt hat das *cogito* mit dem *sum* zu schaffen? War nicht gerade dies der glückliche Vorzug der Mathematik, dass sie sich um das Dasein der Dinge in der Natur nicht bekümmere? Jetzt aber soll das sum mit dem cogito unmittelbar verbunden sein, in der Darreichung und Gewährleistung des sum die Kraft des cogito bestehen? Als ob nicht in dem Denken selber, sofern es dem Kriterium gemäss erfolgt, die Gewähr der Realität läge, wird jetzt vielmehr der Anschein erweckt, als ob in dem geistigen Subjecte, in der Substanz des Geistes die Erkenntniss legitimirt würde, und zwar als ob der Geist nicht als Abbreviatur der Regel, sondern als substantieller Träger und legitimer Bürge der Gewissheit gedacht werden müsse. Und nunmehr muss sich aller Zweifel wiederholen an jener denkenden Substanz nicht minder, wie vorher an den Dingen, an den mathematischen Wahrheiten, wie sogar an Gott selbst.

An diesem Punkte scheidet sich das Wahre und Wegweisende in Descartes' Lehre von dem Unklaren, Falschen und Irreführenden in ihr. Wir haben hier nicht zu untersuchen, wie weit das Bestreben mit der Kirche Conflicte zu meiden, an diesen Formulirungen Antheil habe, welche in den nachgelassenen Schriften theils nur berührt, theils gar nicht vorhanden sind; es genügt hier, auf die sachlichen Mängel in der Disposition der Grundbegriffe hinzuweisen, um jene Schwächen und Fehler zu erklären.

Descartes' Grundfehler hängt aufs genaueste mit seinem hauptsächlichen Vorzuge zusammen. Der Mangel in der Disposition seiner Grundbegriffe ist der Mangel in der Bestimmung seiner Methode, des grossen fundamentalen Gedankens, mit welchem ihm die Philosophie zu erneuern beschieden war. In der Grösse seiner Aufgabe, in dem Charakter seiner Mission liegt der hinlänglich erklärende Grund seines Mangels.

Das Angeborene, das Princip, das Kriterium ist die Essenz des Geistes, ist die Substanz des Denkens. Sind denn aber ebenso wie die Begriffe der Arithmetik auch die Gebilde der Geometrie Erzeugnisse des Denkens? Geschweige, dass das *sum* wie das Dasein der anderen Dinge sollte gedacht werden können

wie die mathematischen Dinge. Für Descartes freilich lag die Versuchung nahe, den specifischen Unterschied der geometrischen von der anderen Art des Denkens zu nivelliren: weil er kraft seiner Entdeckung jenen Unterschied ignoriren musste. Dass die geometrischen Dinge sich anders präsentiren, als das innere reine Denken, davon gerade sah er ab und lehrte er abstrahiren, indem er Raum-Gebilde zu Zahlgrössen machte. Also war das Specifische des Raumes abzustreifen; also war auch der Raum im reinen Denken und schlechthin in diesem gegeben. Das sinnliche Vorstellen, das Imaginiren der Raum-Gebilde ist unwesentliche, vielmehr verwirrende Zuthat, welche abgeworfen werden muss, wenn man die wissenschaftliche Erkenntniss der Geometrie fördern will. Also ist nicht die sinnliche Imagination, sondern allein das Denken das Erzeugungsmittel, und somit ist die Regel des reinen Denkens das Kriterium, und die Substanzialisirung des Denkens in dem Geiste der Quell der Geometrie.

Und von der Geometrie aus und allein von ihr können wir zu den sinnlichen Dingen gelangen. Also sind, wie die geometrischen Gestalten, so auch die sinnlichen Dinge in der Substanz des Geistes gegeben und gewährleistet. Was bleibt von dem Stücke „Wachs" bei der Inspection des Geistes übrig? Was anders als „etwas Ausgedehntes"? Das Ausgedehnte aber ist im reinen Denken, im Geiste gegeben. Also ist auch das Stück Wachs im Geiste enthalten, gerade sofern es sich auf ein Ausgedehntes reduciren lässt.

Mit Descartes' eigenen Entwicklungen und Feststellungen lässt es sich nun zeigen, dass hiermit des Guten zu viel gethan war. Diese Definition des Denkens, welche nicht nur den Raum, sondern auch das Wachs einschloss, war offenbar zu weit; und nicht wegen des Wachses, dessen Einschliessung nur Folge war. Der Fehler liegt in dem Verhältniss des Denkens zum Raume, zur Geometrie.

Warum ist denn Descartes nicht dabei stehen geblieben, nur das Denken zur Substanz zu machen? Musste erst Spinoza kommen, um von theologischen Gesichtspunkten aus jenen Dualismus zu schlichten, indem er ihn aus seinen wissenschaftlichen Angeln hob? Vielmehr hat Descartes seinen lebendigen Ausgang von der „Ausdehnung" der Geometrie genommen. Die

Ausdehnung ist ihm die erste und ursprüngliche Substanz. Im Verfolge und in der Complication seiner geometrischen Speculationen mit anderweiten und anderartigen Problemen glaubte er die Ausdehnung zum Denken erweitern zu müssen. Was jedoch in der einen Beziehung eine Präcisirung war, in der Zusammenfassung der methodischen Mittel nämlich, das wurde andrerseits zu einem verhängnissvollen zweideutigen Ausdruck des Kriteriums und Princips: so dass er selbst einsah, an seiner ursprünglichen Substanz der Ausdehnung im Unterschiede vom Denken festhalten zu müssen. Damit aber hat er selbst uns den Weg gewiesen, auf dem wir seinen Grundfehler suchen müssen.

Es ist nicht richtig, dass das geometrische Denken schlechthin Denken, wenngleich reines sei. Es ist nicht richtig, dass die sinnliche Vorstellung dabei ganz nebensächlich und desorientirend sei. So wenig die Substanz des Denkens die der Ausdehnung zu resorbiren vermochte, so wenig kann die Geometrie im reinen Denken ohne Rest aufgehen. Also gilt es, vom Denken eine Art der erkennenden Thätigkeit zu unterscheiden, welche dem Eigenthümlichen des geometrischen Bewusstseins gerecht wird. Dieser specifisch-geometrischen Weise des Bewusstseins sehen wir Descartes eifrig nachgehen, in beiden Gruppen seiner Schriften; besonders aber ist es in den nachgelassenen frappant, wie sehr er den Begriff der *Intuition* auszuzeichnen und zu charakterisiren versteht, viel genauer, als ihm dies in den Meditationen mit dem Terminus der *Imagination* gelingt. Aber so nahe er dem modernen Begriffe der Anschauung dabei oft zu kommen scheint, so vermag er doch die Reinheit dieses sinnlichen *envisagement* nicht in der Thätigkeit der Intuition selbst zu erkennen, und kann daher die Collision dieses sinnlichen Denkens mit dem sinnlichen Empfinden nicht grundsätzlich abschneiden, noch selbst vermeiden.

Dieser Mangel in der Unterscheidung der reinen Intellection von der Imagination und Intuition verschuldet nun auch die Unbestimmtheit in dem Begriffe des Selbstbewusstseins. Während an den Hauptstellen die eigene Existenz nur auf das reine Denken, wie das der Mathematik, bezogen und begründet wird, fehlt es anderweitig nicht an solchen Stellen, welche das Denken mit dem Empfinden und Fühlen vermischen, bis zum Essen und Gehen

versinnlichen. In der That forderte nicht nur die individuelle Seele, sondern der Begriff des Selbstbewusstseins die Beachtung der ausser dem Denken wirksamen seelischen Momente. Nur hätten sie um so schärfer von denjenigen seelischen Thätigkeiten unterschieden werden müssen, welche in dem Angeborenen des Kriteriums beruhen, und aus jenem Principe Erkenntnisse mit dem von jenen sinnlichen Wahrnehmungen unterschiedenen Charakter der Gewissheit erzeugen. Diese Unterscheidung ist Descartes nicht gelungen, so nahe er derselben gekommen ist: weil er den sinnlichen Factor der Erkenntniss von dem Denken nicht abzuzweigen und in seiner wissenschaftlichen Selbstständigkeit zu bestimmen vermochte, der in der Geometrie im Unterschiede vom Denken wirksam ist. Es war freilich eine berechtigte Rücksicht, diese eigenthümliche Erzeugungsweise mit der des Denkens auch in der Geometrie zu verbinden, die über die Geometrie hinaus fruchtbar geworden ist. Aber bei dieser Rücksicht, die ihn zu seiner Entdeckung der analytischen Geometrie führte, übersah er das Specifische der geometrischen Anschauung.

Descartes lehrte die Dinge in den Ideen erzeugen, fasste die Regeln und Kriterien im Bewusstsein zusammen; unterschied aber diese Regeln und Kriterien nicht so sachlich, dass dadurch seine erkenntnisskritische Methode vor der Confusion mit der psychologischen geschützt worden wäre. Und ferner blieb in der Objectivirung seines Princips, dem Bewusstsein, eine Zweideutigkeit zurück: indem das Bewusstsein des reinen wissenschaftlichen Denkens mit dem persönlichen Befinden des sinnlich individuellen Daseins complicirt blieb. So suchte und zog sowol der Materialismus wie der Spiritualismus seine Nahrung aus diesem vielgewandten Denker. So setzten besonders die englischen Sensualisten an seine schwachen Punkte ihre Bohrer an und suchten das grosse Werk dieses die Wissenschaft mitbegründenden und als Philosoph dieselbe begreiflich machenden Denkers durch Hervorhebung und Bekämpfung von zweideutigen Ausdrücken und altfränkischen Ansichten zu vereiteln. Aber noch ehe Kant kam, um diese methodischen Anfänge hinauszuführen, wusste Leibniz die geschichtliche Bedeutung seines Vorgängers zu würdigen und zu nützen.

8. Leibniz' mechanische Correctur des Substanzbegriffs.

Wie Descartes beginnt auch Leibniz als Mathematiker seine philosophische Laufbahn, und wie sehr immer seine universale Natur zugleich auch die *sciences morales* bearbeitet und die Principien derselben in das Netz der philosophischen Untersuchung zieht, so bleibt ihm doch leitend die Richtung auf das Erklären und Begründen des mathematischen und des von demselben abhängigen Naturerkennens. Diese Richtung ist ihm nicht nur mit Descartes gemein, sondern er scheint sie von Descartes zu empfangen. Das uns wichtige Werk der *Regulae* wird ihm im Manuscript zugänglich und er nimmt Abschrift davon. Ueberhaupt citirt er kaum einen andern Autor so häufig und nachdrücklich wie Descartes, so dass die Beziehung zu ihm als eine durchaus innerliche erscheint, wie sie denn in Congenialität beruht und die Fortsetzung derselben Aufgabe bewirkt. Aus dieser Gemeinsamkeit aber ergeben sich Anstösse und Gegensätze.

Nach Descartes' Kriterium der Gewissheit bleibt die mathematische Evidenz als solche unerklärt. Der Begriff des reinen Denkens war zu weit gefasst. Indessen darauf scheint Leibniz seinen Widerspruch nicht ausdrücklich gerichtet zu haben. Diese umspannende Fassung des Denkens mochte ihm nicht blos sympathisch sein, sondern die allein richtige dünken, in mehrfacher Hinsicht. Erstlich gilt ihm die Geometrie Descartes' als eine wichtige Errungenschaft, die er ausbaut. Sodann aber ist auf seine Theilnahme am Tangenten-Problem seine Entdeckung des Infinitesimalbegriffs mitzurückzuführen, in welchem die Wirksamkeit der sinnlichen Anschauung sich versagt, ihre Competenz daher auch verworfen werden musste. Hierin musste ihm Descartes also gerade den einzig richtigen Weg anzubahnen scheinen, den er nur zu verfolgen habe. Diese Imagination und Intuition, schlechthin als Sinnlichkeit gedacht, mussten als unwissenschaftliche Mittel des Bewusstseins gelten, als unfruchtbar für wissenschaftliche Erweiterungen und irreführend beim wissenschaftlichen Urtheil. Die Substanz des Denkens mochte für Leibniz zunächst ganz in Ordnung zu sein scheinen: wenn nur nicht die Substanz der Ausdehnung hinterher käme, mit ihrer selbständigen Bedeutung für die Dinge, nachdem

sie bereits für das Bewusstsein in die des Denkens eingegangen war.

Bei diesem Punkte nimmt Leibniz seinen principiellen Anstoss an der cartesianischen Lehre, und von diesem Punkte aus greift sein Widerspruch auf das Kriterium des Denkens zurück. Weil Descartes sein Kriterium durch die formalen Merkmale der Klarheit und Distinctheit allein bestimmt hatte, so hob er zwar den Unterschied von Intuition und Denken scheinbar zu Gunsten des Denkens auf. Immerhin aber setzt er doch Wahrheit mit Evidenz gleich, und wenn er auch wegen seiner formalen Merkmale den erzeugenden Grund der Evidenz nicht erkennt, so ist er doch vorwiegend Geometer und errichtet demzufolge die angeblich zweite, eigentlich erste Substanz der Ausdehnung: somit kommt sein Kriterium des Denkens vielmehr der Ausdehnung zu gute.

Aus dieser Wendung seines Grundgedankens, die aus seinem wissenschaftlichen Centrum hervorgeht, erklärt sich Descartes' mechanischer Irrthum: dass die Ausdehnung zugleich die Materie sei. Der wegweisende Gedanke, dass alle Materie zunächst den Bedingungen geometrischer Gesetzmässigkeit entsprechen müsse, schlug in die Paradoxie um, dass die Geometrie in der Ausdehnung die Materie schlechthin zu constituiren vermöge. Gegen diesen geometrischen Uebergriff erhob Leibniz als Mechaniker Widerspruch. Zum Gegenstande der Natur gehört mehr, als seine Deckung mit den Idealgebilden der Geometrie. Diese weiteren Erfordernisse sind nicht in der Ausdehnung enthalten, können also nur aus der Substanz des Denkens geschöpft werden. So deckt die Substanz der Ausdehnung mit ihrer überspannten Bedeutung den Fehler in der Anlage des cartesischen Systems auf, der in der Substanz, vielmehr in dem Kriterium des Denkens gelegen ist. Das Kriterium des Denkens muss von seiner lediglich formalen Bestimmtheit gereinigt werden; denn in den zu findenden sachlichen Momenten des Denkens gilt es den Grund zu legen für die Materie und das Object, sofern dasselbe über die reine Mathematik hinaus in Physik und Natur als Gegenstand gedacht wird. Die Momente des Denkens allein können diesen Begriff des physischen Objectes erfüllen.

Indessen nicht streng und klar als Momente des Denkens

macht Leibniz diese vermissten Bedingungen der Materie geltend; sondern wie die Ausdehnung ihre Gebilde erzeugt, so auch wird die Materie in einem Gebilde des Denkens constituirt. Das ist die Monade. Das ausgedehnte Etwas reicht nicht aus, also ist ein Unausgedehntes nothwendig, um die Materie zu erzeugen. Aber die blosse Negation freilich könnte nimmermehr den positiven Gegenstand erzeugen. Daher muss zu dem Inextensiven eine positive Bestimmung hinzukommen. Diese liefert diejenige wissenschaftliche Betrachtungsweise, welche die Geometrie zu ergänzen berufen ist. Der Gegenstand kann innerhalb der Geometrie nur vorbereitet werden; die Erfüllung kommt ihm in der Mechanik. Das die Ausdehnung ergänzende positive Moment ist der Begriff der Kraft, die Kraft aber wird seit Galilei als Intension gedacht. Das Inextensive muss daher zum Intensiven werden[1]).

Das ist ein Moment, welches ausserhalb der Ausdehnung, lediglich im Denken liegt. Denn der Ausdehnung ist es zunächst widerstreitend, da es ein Unendlichkleines ist und somit in der sinnlichen Imagination nicht dargethan werden kann. Also ist es ein Moment des Denkens, der Begriff des Intensiven, durch welches der Begriff der Materie bestimmt wird; durch welches also auch der Begriff und das Kriterium des Denkens zu vollerer und genauerer Bestimmung gekommen ist. Denn nunmehr kann das Denken nicht mehr schlechthin mit der Evidenz, mit der sinnlichen Anschaulichkeit gleichgesetzt werden.

Wäre nun die Monade nur als ein solches Moment des Denkens, und als rein aus dem Denken herleitbare Bestimmung und Bedingung der Materie und in ihr des Gegenstandes der Naturwissenschaft gedacht worden, so würde Leibniz den Vorgänger gänzlich überwunden haben. So aber ist die Monade freilich nicht von ihm gedacht worden. In dieser erweitert logischen Bedeutung der Erkenntnissbedingung ist zwar die mechanische Wurzel der Monade, die infinitesimale Grösse gedacht worden, nicht aber deren nach anderen Seiten zugleich ausgebaute Consequenz, die einfache Monade als Substanz. Dieses Gebild, nicht Moment des Denkens empfing nun seinerseits Merkmale,' um die Beschaffenheiten der Dinge, der Natur

[1]) Vgl. m. Princip der Infinitesimal-Methode S. 69 ff.

wie des Bewusstseins repräsentiren zu können. In der Monadologie zeichnete Leibniz sein Weltbild. Und dieses Weltbild ward ihm eigener Gegenstand des philosophischen Interesses, welches mit der Richtung auf die Prüfung der Erkenntnisswerthe sich verband, oder auch dieselbe verdrängte. Diese Ausbildung zum Dogmatismus der Monadologie musste Kant hauptsächlich als Leibnizens Philosophie ansehen und bekämpfen.

Vor unserm freiern historischen Blicke jedoch kann der tiefe und breite Zug des wissenschaftlichen Entdeckers aus dem Weltbilde des Systems heraustreten. Wir können im Grunde der Monade dasjenige Denkmoment erblicken, welches die Materie und den Gegenstand zu constituiren geeignet ist. Und dieser Begriff, diese Bestimmung des Denkens ist demgemäss nicht schlechthin ein Ding, wenn selbst ein *être de raison*, sondern es ist eine der *aeternae veritates*, in denen nach Leibniz alle Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniss, alle Realität der Dinge gegründet ist. In diesem wissenschaftlich ernsten und fruchtbaren Sinne liegt in den Ideen oder Wahrheiten der Grund und die Gewähr der Dinge. Und so hat auch die Materie im Denken, nicht in der Ausdehnung ihr ausgiebiges Fundament.

Diesen wissenschaftlichen Charakter hat der Widerspruch Leibnizens gegen die cartesische Paradoxie von der mit der Materie identischen Substanz der Ausdehnung, und sein Protest demzufolge gegen die Sinnlichkeit überhaupt, als deren Repräsentanten in der Natur er die Ausdehnung ansah. Die cartesische Confundirung erleichterte ihm das Urtheil, dass die sinnliche Erkenntniss die „confuse" sei, und dass nur in dem Denken, wie die Materie und das physikalische Object, so überhaupt alle ernsthafte Erkenntniss bestehe. Und wie Descartes nach seinem Kriterium die geometrische Intuition zum reinen Denken machte, so ging Leibniz weiter, und leitete nicht nur die sinnliche Erkenntniss auf die Mathematik zurück, sondern die Mathematik selbst auf die Logik, in welcher er den Grund aller Wahrheit sah, auch der materialen.

Was Leibniz als Mechaniker an Descartes dem Geometer auszusetzen und zu verbessern hatte, das führte ihn, wie wir sehen, zur Ueberschätzung der Logik, nachdem er einmal im Denken die sachlichen Motive erkannt hatte, welche den Begriff der Materie zu erzeugen im Stande seien. Wenn bei Descartes das Kriterium

des Denkens formal und unbestimmt blieb, so wurde es bei Leibniz dagegen so materiell erfüllt gedacht, dass darüber der formale Charakter der Logik übersehen, und der beträchtliche materiale Schatz, der in der Sinnlichkeit zu heben ist, vernachlässigt wurde. Das sind die offen liegenden Schäden der monadologischen Grundlagen, die jedoch aus den tiefen Tendenzen und dem gewaltigen Vermögen Leibnizens zur wissenschaftlichen Forschung sich verstehen lassen.

Es ist der unschätzbare Werth des Leibnizischen Idealismus, dass er in dem Denken und der Vernunft gegenüber der Empfindung und der Sinnlichkeit schärfer und klarer als Descartes den Urgedanken des Platonismus regenerirt hat: dass die Natur im Bewusstsein entdeckt, die Materie im Denken constituirt werden müsse. Darum hat auch die Monade Bewusstsein; nicht freilich menschliche Apperception, aber diejenige Stufe der Perception, welche in ihrer Einheit die Vielheit darstellt, in ihrem Spiegel das Universum spiegelt, und in ihren Strebungen die Uebergänge der Dinge und Zustände zeichnet. So wurde durch diesen Idealismus nicht nur plastischer und eindringlicher, sondern auch umfassender und schärfer als bei Descartes der Gedanke in die Zeit gelegt, dass die Realität der Dinge bestehe in der Idealität der Regeln und Gesetze; dass um wissenschaftlich legitimitirt zu werden, die Objecte abgeleitet werden müssen aus Gesetzen, welche Leibniz zwar für Denk-Gesetze gehalten, nichtsdestoweniger aber nach ihrem Inhalte reich und eigenthümlich formulirt hat.

Der Fehler, der in der Benennung der Denk-Gesetze lag, war schwer und verhängnissvoll; nicht bloss weil gegen den falschen Titel die Angriffe sich richten durften, die das tiefere Recht der Sache übersahen; sondern weil mit diesem Fehler der Benennung in der That sachliche Fehler nach beiden Seiten hin zusammenhängen. Das unveräusserliche Recht der Sinnlichkeit wurde verdunkelt. Und das Denken, welches dasselbe ersetzen sollte, verfiel darum in materiale Unbestimmtheit. Die Anlage zum Physischen, die in einer Denk-Bestimmung zu entwerfen war, wuchs zur Monade aus, und nahm als solche energische Bestandtheile der abgewiesenen Sinnlichkeit in sich auf, ohne dass dieselben weder als sinnliche noch im Denken gereinigt worden waren.

Aber trotz alledem, wie Leibniz als Mathematiker und Mechaniker inniger mit Newton zusammengeht, als man gemeinhin annimmt, so ist er auch der wissenschaftliche Leiter und der philosophische Vorfahre Kants. Denn wie intellectualistisch er zwar die Instanz des Denkens überschätzt, so schlägt dies doch der Forschung zum Gewinn aus. Die philosophische Bestimmung bleibt mangelhaft; aber die wissenschaftliche Forschung wird befruchtet. Und aus diesen Früchten zog die Philosophie ihre Kraft, eine reifere Bestimmung der gedanklichen Grundlagen zu treffen, wie dies besonders an der Entdeckung des Infinitesimalbegriffs deutlich wird. Auch den hat Leibniz nicht völlig correct bestimmt, aber er hat ihn entdeckt, und damit Kant die Möglichkeit geboten, eine Voraussetzung des Denkens auszuzeichnen, welche in der Disposition des wissenschaftlichen Bewusstseins nicht fehlen durfte.

So sehen wir bei Descartes und bei Leibniz den Platonischen Begriff des Seins in dem modernen Begriffe der Natur bearbeitet. Nicht wie wir sammt den Kindern und den Wilden zu Empfindungen und Wahrnehmungen kommen, wollen sie zeigen, obwol es doch wahrlich Beiden nicht an psychologischem Interesse gefehlt hat, obwol doch zum mindesten Descartes physiologische Psychologie bahnbrechend genug betrieben hat. Aber mehr als diese mit der brennenden Zeitfrage des Occasionalismus zusammenhängenden psychologischen Probleme lag diesen wissenschaftlichen Helden die ewige Frage der Philosophie als der Kritik der Wissenschaft am Herzen. Daher blieben sie nicht bei der Frage stehen, wie wir zu den Vorstellungen und Begriffen gekommen seien, die wir nunmehr von der Natur haben. Von dieser Frage wurden sie nicht festgehalten, weder um zu bewundern, wie wir von kleinen Anfängen aus es so herrlich weit gebracht haben, noch um zu resigniren, dass wir mit so dürftigen und so unsicheren Elementen keine Wahrheit errichten könnten. Vielmehr war ihnen von vornherein die Natur ein Idealbegriff, ein Vorwurf ihrer Arbeit, zugleich freilich auch das gefügige Material ihrer Schöpferkraft. Die Natur war ihnen das Fragezeichen, das sie mit Mathematik und Mechanik aufzulösen strebten.

In diesem prägnanten Sinne war den wissenschaftlichen Philosophen die Natur nicht ein Gegenstand der sinnlichen

Erfahrung, sondern der Ausdruck der Aufgabe ihrer Forschung, deren Grundzug es war, mit den reinen Mitteln der Mathematik die Natur in ihren Begriffen und Gesetzen zu entdecken und darzustellen. Auch in das Gebiet der Beobachtungen war das mathematische Werkzeug eingedrungen, das Zeitalter der mikroskopischen Anatomie war angebrochen. Auch hier galt es, nicht schlechthin mit der natürlichen Empfindung wahrzunehmen, sondern nach den Anweisungen und mit der Ausrüstung der mathematischen Mittel und Methoden. So war auch im beschreibenden und geschichtlichen Sinne die Natur nicht das ein für allemal vorhandene Ding mit seinem grossen Umfang, sondern die auch im Inhalt der Begriffe sich steigernde Aufgabe. Diese ideale Bedeutung der Natur bezeichnet Leibniz mit dem Worte Universum. Den Sensualisten hingegen ist die Natur die abstracte Idee der impressionirenden Dinge.

9. Das Verhältniss der Sensualisten zu Kant.

Wenn man das Verhältniss der Sensualisten zur Philosophie im kritischen Sinne bestimmen will, so muss man vor Allem darauf achten, wie sie sich in ihrem Urtheil und Verständniss zu der Wissenschaft stellen, die in ihren Tagen sich einrichtet. Locke ist der Freund Newtons; aber er ist nicht im Stande, dessen Principien zu lesen, und Newton macht ihm selbst einen Auszug zurecht, der die Ergebnisse der Untersuchung, den Inhalt der Entdeckung ihm zugänglich macht. Aber dieser Auszug sollte eben die mathematische Begründung nicht enthalten; und so ist derselbe, obzwar der authentische, nichtsdestoweniger der gänzlich illegitime Ausdruck der Newton'schen Wissenschaft.

Daher lässt es sich verstehen, dass Locke den Principien, allgemeinen Grundsätzen und Maximen, wie er bezüglich der Newton'schen Entdeckungen ausdrücklich behauptet, so überhaupt keine wirksame Geltung zugestehen mochte. Der Satz des Widerspruchs freilich, den er hauptsächlich darin sucht, entfaltet keine besonders ausgezeichnete Fruchtbarkeit in dem Facit der Gravitation. Aber warum erwähnt er denn die Bewegungsgesetze nicht? Sollte er diese etwa für die *intermediate ideas* halten, von denen er behauptet, dass sie allein und

nicht jene Grundsätze die Erkenntnisse hervorbrächten, — so wäre ja der Streit ein Wortstreit. Vielmehr aber würde damit dem Philosophen die Aufgabe entstanden sein, jene vermittelnden Ideen in den Werken der Forscher der Natur aufzusuchen und demgemäss in der Natur unsres Erkennens als die Bedingungen festzustellen für den Werth und die Gewissheit dieser Erkenntnisse.

Die ganze Frage der Gewissheit bildet bei Locke nur einen Appendix. Seine eigentliche Aufgabe liegt ihm in den ersten Büchern, die den Ursprung der Erkenntniss entwickeln. Dieser angebliche Ursprung der Erkenntniss ist aber nichts als Vermuthung von der Entstehung unseres Bewusstseins, unseres Empfindens und Nachdenkens. Die Erkenntniss ist nicht das Factum, welches Descartes und Newton erzeugen, sondern das psychologische Verhalten des Geistes zu den Dingen, wie solches beispielsweise in den Reisebeschreibungen sich ermitteln lässt, die demnach der Philosoph als der Geograph des Verstandes nachzuahmen habe. Dass für das Verhalten des Geistes zu den Dingen nicht die Wilden und die Kinder die classischen Zeugen sind, sondern die Erzeuger der Wissenschaft, das ist ihm eine gänzlich verschlossene Einsicht. Daher übersieht er, dass bei Descartes auch der Triangel, und sogar die astronomischen *raisons* als Beispiele der angeborenen Ideen figuriren; als ob Descartes trotz seiner eigenen vielen Reisen unerfahren genug gewesen wäre, zu glauben, die Rechnungen, die zur wahren Grösse der Sonne führen, seien schlechterdings angeboren. Daher hält er sich nur an die rein logischen und theologischen Beispiele vom Angeborenen, die er weidlich zerpflückt. Das Angeborene versteht er nicht als den Ausdruck des Kriteriums, — nach dem er selbst eben nicht ringt, — sondern lediglich als einen Geburtsbrief.

Man wird dieses Urtheil nicht dahin auffassen, als sollte bestritten werden, dass Locke im vierten Buche seines Essay nach der Realität der Erkenntniss frage; aber die Frage ist auch dort nicht richtig gestellt, nicht auf das Factum der wissenschaftlichen Erkenntniss gerichtet, sondern auf die psychologischen Weisen des Erkennens und einzelne vorzügliche Gebilde desselben. Und das gerade ist das Grundgebrechen Lockes wie des Sensualismus überhaupt, dass er von seinem psycho-

logischen Begriffe des Erkennens aus, als einer Thatsache in jedem menschlichen Dasein, zu schliessen sich berechtigt hält auf denjenigen Begriff der Erkenntniss, welcher auf das ausgezeichnete Factum einer specifischen Wissenschaft sich bezieht. Ueber diese Verschiedenheit im Begriffe der Erkenntniss muss vor Allem Klarheit geschafft werden; ohne diese ist alle Würdigung der Standpunkte verlorene Mühe. Wegen dieses andern Begriffes von der Erkenntniss ist der Sensualismus dem kritischen Probleme fremd und entlegen.

Von diesem andern Begriffe des Erkennens aus wird nun aber ferner auch verständlich, wie Locke die Empfindung zum Elemente der Erkenntniss machen konnte, und mit welcher Einschränkung in dieser Annahme ein gesunder und richtiger Gedanke anzuerkennen und festzuhalten ist.

Dass das Kind mit der Empfindung sein Bewusstseinsleben beginnt, und dass der Wilde hauptsächlich in derselben seinen menschlichen Geist bethätigt, zu dieser Entdeckung brauchte die Welt nicht auf Locke zu warten; auch Aristoteles ist vermuthlich wegen dieser Weisheit nicht zum Lehrer Alexanders bestellt worden. Der Wissenschaft hingegen ist in der Empfindung ihr schöpferischer Anfang nicht in jedem Sinne unzweifelhaft angewiesen. Die Geometrie beginnt bekanntlich nicht mit den Raum-Empfindungen. Ebensowenig begann Galilei seine Begründung der Dynamik mit dem, was *Sensus* und *Imaginatio* eröffnen. Und wie sehr auch Newton sich bewogen sah, den Unklarheiten und gefährlichen Zweideutigkeiten der Cartesianer gegenüber auf die schlichte Erfahrung sich zu berufen, so erweckt doch auch er nicht den Anschein, als fange seine Wissenschaft geradesweges bei den Empfindungen an; vielmehr betont er, aus mathematischen Principien die Physik abzuleiten. Mithin sind die Empfindungen durchaus nicht als die letzten und gesicherten einfachen Elemente derjenigen Erkenntniss anerkannt, welche Wissenschaft ist. Die Kinder und die Wilden aber haben keine Wissenschaft.

Ein anderes Verhältniss ergiebt sich jedoch, wenn man darauf achtet, dass doch auch jene Principien der Wissenschaft eigene sachliche Beziehung auf die Empfindung haben und geltend machen. Die Axiome der Mathematik haben eine solche innere Beziehung zur Empfindung nicht; sie wollen allein und

ausschliesslich von Verhältnissen gelten, die sich im Bereiche einer eigenartigen, mit der Empfindung nicht identischen Anschauung abschliessen. Wo dagegen die Natur in Frage kommt, da wird eine Beziehung zur Empfindung vorausgesetzt und gefordert. Alsdann aber genügt es nicht mehr, für das reine Denken Feststellungen zu machen, noch auch auf die souveräne Anschauung der Mathematik sich zu beschränken; es wird nothwendig, mit einem Factor sich auseinanderzusetzen, der nicht nur variabel, sondern auch heterogen zu sein scheint. Damit aber droht der Fehler wiederzukehren, von dem Descartes bereits uns befreit hat. Denn die Empfindung ist ja der verwerfliche Maassstab, der die Ideen zu Bildern der Dinge stempelt. Sobald wir nun zur Empfindung ein Verhältniss suchen, denken wir die Ideen als Bilder. Und dennoch müssen wir dieses Verhältniss suchen, so vielen Grund wir haben, es zu scheuen. Wir müssen es suchen, weil wir sonst nicht zu Dingen kommen würden, wie wir in der Physik sie brauchen. Descartes ist, weil er diesen Gedanken vernachlässigt, in seine Paradoxie verfallen, und Leibniz ist zwar zur Mechanik kraft seines Substanzbegriffs vorgedrungen; aber diese selbst blieb mangelhaft, und kam nicht zu der Sicherheit, welche seinen Nebenbuhler auszeichnet. Und vollends für die weitere empirische Ausbildung zur Physik fehlten alle correcten Verbindungsmittel. In dieser Rücksicht liegt der Rechtsgrund der Empfindung. In dieser Nothwendigkeit der Beziehung auf Empfindung kann demgemäss der Sensualismus seine geschichtliche Rechtfertigung erlangen.

Dieses Recht der Empfindung muss der Rationalismus anerkennen, oder er bringt sich sachlich um die Möglichkeit, das Princip der „Vernunft" fruchtbar zu machen. Schon bei Platon sahen wir es als selbstverständlich zugestanden, dass in der Empfindung die Veranlassung zum Denken zu erkennen sei, dass es in der Empfindung selbst einen Bestandtheil gebe, der mit dem Denken innerlich zusammenhänge. Vernunft allein kann Erkenntniss von Gegenständen der Natur weder erzeugen, noch beglaubigen. Die Empfindung hat ihre Momente, welche der Vernunft verwandt sind. Diese gilt es zu erforschen. Das thut die Philosophie, indem sie seit Platon ihre Beziehung zur Mathematik prüft und gestaltet. Denn in den mathematischen

Gebilden ist diese Doppel-Verwandtschaft zur Sinnlichkeit wie zur Vernunft ausgeprägt.

Aber es genügt nicht, in der Mathematik allein das Verhältniss zur Empfindung anzuerkennen. Wenn von der Mathematik aus der Zugang zur Physik, zu den Gegenständen der Natur geöffnet, wenn sie als das Instrument der Naturwissenschaft anerkannt werden soll, so muss in der Charakteristik des reinen Denkens selbst Rücksicht genommen werden auf die Empfindung. Auch hier kann der Fehler Leibnizens warnendes Beispiel sein. Wie sehr er einerseits berechtigt war, gegenüber dem Locke'schen Satze von dem Ursprung alles Denk-Inhaltes aus den Sinnen den *intellectus ipse* zu vertreten, so hätte er doch zugleich die innere Beziehung dieses Intellectus zu den Sinnen anerkennen und darlegen müssen. Eine solche Beziehung findet sogar im Begriffe der Substanz statt. Der Begriff des Realen ferner bleibt daher bei Leibniz unklar und unbestimmt, weil er nicht in seiner Beziehung auf die Empfindung gekennzeichnet wird. Auch bei Descartes ist der Begriff der Existenz, die ihm als ein Grundbegriff gilt, deshalb nicht zu klarer Bestimmung gelangt, weil er lediglich im Denken, als ein Zeugniss desselben gefasst wurde. Und der Begriff der Möglichkeit bleibt, ohne im Verhältniss zur Empfindung gedacht zu werden, in logischer Oede stecken. Locke hätte nicht sagen sollen: *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu;* sondern statt dessen: Nihil est in intellectu, quod non simul referendum maneat ad sensum. Dann wäre Leibniz nicht zu der Einschränkung berechtigt gewesen: *nisi intellectus ipse.* So sehen wir denn, dass die Momente des reinen Denkens selbst auch erst bestimmt werden können, indem ihr thatsächlich obwaltendes und rechtmässig bestehendes Verhältniss zur Empfindung klargestellt wird. Darin vertritt der Sensualismus also ein Princip, welches der kritischen Philosophie zu Statten kommt.

Zu dieser Bestimmung aber im kritischen Sinne ist alsdann auch die psychologische Analyse des Sensualismus nützlich und nothwendig. Denn es muss unter den Vorgängen und Gestaltungen des Bewusstseins unterschieden werden dasjenige, was zunächst und unmittelbar im Verhältniss zu den anscheinend gegebenen Dingen Inhalt des Bewusstseins ist, von demjenigen, was angeblich frei erzeugt ist oder auch muthwillig fingirt wird.

Solche Unterscheidung an den seelischen Qualitäten ist unumgängliche Vorbedingung auch der kritischen Analyse. Denn wenn diese den Werth und die Geltungsart der Erkenntnisse zu prüfen hat, so muss man doch bedenken, dass die Erkenntnisse immerhin psychische Vorgänge und Inhalte sind, die blosse Discussion derselben daher schon psychologische Unterscheidungen voraussetzt. Man muss also darüber ins Klare gekommen sein, dass der Inhalt des Bewusstseins im Erkennen sehr complicirt ist, dass demnach die einfachen Vorstellungs-Elemente aufzusuchen seien, aus denen die Vorstellungs-Complexe sich zusammensetzen. Man muss die verschiedenen Arten der Verbindung seelischer Gebilde unterscheiden gelernt haben, bevor man über den Werth einer Erkenntniss Recht sprechen kann. Und man muss vor Allem auf den Unterschied von Empfindung und Denken eingegangen sein, der seit den ältesten Zeiten der griechischen Speculation hervorgehoben, und wie sehr auch periodenweise bestritten, niemals doch ignorirt worden ist. So erkennen wir in dem Ausgang Lockes von der Sensation einen typischen Zug der psychologischen Analyse und eine wichtige Vorbereitung für die Charakteristik der Erkenntnissbedingungen.

Ein Anderes aber ist es, ob Locke diese alte Unterscheidung richtig gestellt hat. Je mehr dieselbe nämlich unmittelbar einleuchtet, desto genauere Abgrenzung, desto tiefere Begründung macht sie erforderlich. Dass Locke es an solchen genaueren Bestimmungen hat fehlen lassen, das zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf seine Unterscheidung von *Sensation* und *Reflexion*. Die Reflexion soll eine eigene und selbständige Erkenntnissquelle sein; also fliesst doch nicht aller Inhalt des Bewusstseins aus den Sinnen. Aber die Reflexion wird bei ihrer Einführung *internal sense* genannt, als ob doch lediglich der Sinn Inhalt liefern könne. Wie kann dann wiederum die Reflexion ein *power intrinsecal* sein, was doch hoffentlich nicht minder die Sensation sein soll? So schwankt schon bei der ersten Einführung die Abschätzung der beiden Hauptarten, in denen der Inhalt des Bewusstseins im Verhältniss zu den Dingen unterschieden wird.

Diese Schwäche und Oberflächlichkeit des Sensualismus, dass er nicht einmal klar und grundsätzlich seine Quellen zu charakterisiren vermag, wird durch einen Ausdruck und Begriff

verdeckt, der ebenfalls von den ältesten Zeiten her recipirt und seit der Erneuerung der Wissenschaften zu neuem Ansehen erhoben worden ist. Gegenüber der Willkür des Denkens predigt die neue Zeit die Autorität der Erfahrung. Erfahrung ist das Wort, das weder Galilei, noch Newton verschmäht. Wie wollte man es Locke verargen, dass er an der Unklarheit dieses Ausdrucks keinen Anstoss nahm? Woher kommen unsere Ideen? fragt er. *To this I answer in one word; from experience.*[1]) Erfahrung steht nicht allein für Sensation, sondern schliesst gutwillig auch die Reflexion ein. Erfahrung lässt sich daher als der Oberbegriff gebrauchen, der die beiden Grundbegriffe der Erkenntniss nicht blos zu Unterarten macht, sondern zugleich ihre Zweideutigkeit zu heben hat: als ob wir die Erfahrung anders kennten und anders kennen zu lernen vermöchten, als in der Sensation und Reflexion; als ob sie getrennt von diesen etwas Selbständiges wäre, sei es als Quell, sei es als Inhalt. Je weniger aber die beiden Erkenntnissquellen in ihrem Unterschiede von einander genau bestimmt sind, desto hülfreicher stellt sich das Wort der Erfahrung ein, desto eifriger wird es zum Schlagwort der Parteien gestempelt.

Und dieses Stichwort wird fortan das Universalmittel für alle Räthsel der Erkenntniss. Das unklarste, unbestimmteste Wort, bei dem sich alles Rechte wie das Verkehrteste denken lässt, das wird als letzter Aufschluss aller Fragen nach dem Grunde und nicht minder nach dem Werthe der Erkenntniss betrachtet und ausgegeben. Auf die Erfahrung berufen sich Galilei und Newton; und auch Descartes verkennt keineswegs die Rechte derselben, wie er denn auch die Induction in ihrem Gefolge zu Ehren bringt. Aber sie alle bleiben doch bei der Erfahrung nicht stehen, sondern halten sich verbunden, diese selbst vielmehr zu bestimmen. Und weil Leibniz in allen Fragen des Wissens den Fleiss der Erfahrung bethätigt hat, durfte er seinen Gegner Locke als Metaphysiker „oberflächlich“ nennen, weil derselbe die „Methode der Mathematik“ vernachlässigte. Denn dass alle Erfahrung in der Mathematik erst ihren legalen Untergrund erlange, das steht ihm, wie allen den andern Erzeugern der Wissenschaft fest.

---

[1]) Essay concerning human understanding B. II, ch. 1. §. 2.

In dem Streite um den Werth der Erfahrung handelt es sich zunächst daher um das Verhältniss derselben zur Mathematik. Und wie wir eben eingesehen haben, dass im Verhältniss zur Empfindung sogar die Momente des Denkens bestimmt werden müssen, so kommt auch diese Aufgabe für die Begriffsbestimmung der Erfahrung hinzu: dass in dem Begriffe derselben das Verhältniss der Denk-Elemente zu den Modalitäten der Sinnlichkeit festgesetzt werde. Locke gebraucht den modernen Ausdruck der Thatsache (*matter of fact*). Aber worin hat die Behauptung der Thatsache den Grund ihrer Geltung: in der Behauptung des Denkens oder lediglich in der Wahrnehmung des Factums? Das ist die Frage; und diese Frage entscheidet über den Werth des sensualistischen Princips. Facta sind freilich zu beachten und müssen behauptet werden, so gut wie die Dinge Aber so wenig die Dinge dadurch begründet sind, dass sie als ausserhalb unser gegeben bezeichnet werden, so wenig sind auch die Thatsachen damit gerechtfertigt, dass sie behauptet werden. Dagegen sind, wie die Dinge, so auch die Thatsachen als die unwiderleglichen und unverbesserlichen Zeugnisse der Erfahrung betrachtet worden. Diese Consequenz des Sensualismus vornehmlich ist es, welche Hume zieht.

10. Humes Verhältniss zu Kant.

Leibniz macht eine Unterscheidung, und hebt sie als von ihm eingeführt hervor: zwischen *vérités de fait* und *vérités de raison.* Also giebt es doch auch von den Thatsachen Wahrheiten, wenngleich dieselben nicht vollgiltig, vielmehr die Wurzeln der Zufälligkeit sind. Dies ist die moderne Auffassung, die wir von den Thatsachen haben. Sie sind als solche singulär, und können allein von den Gesetzen, sofern sie unter dieselben subsumirt werden, Nothwendigkeit und allgemeine Geltung empfangen. Das Factum ist als solches zu beobachten und zu registriren; und so hat es scheinbar seine Wahrheit genugsam in sich selbst. Man muss von ihm ausgehen, insofern der Weg der Induction der regelrechte und unumgängliche ist. Aber die Wahrheit, die das Factum in sich selbst hat, ist eben auch eine Wahrheit besondrer Art: die Wahrheit des Zufälligen. Und nichtsdestoweniger muss auch das Zufällige als Factum

berücksichtigt werden, wenn anders seine Nothwendigkeit kraft eines umfassenden Gesetzes zur Anerkennung kommen soll.

Diese Einsicht ist deutlich bei Leibniz ausgesprochen, insofern er die *vérités de fait* auf die *vérités de raison* zurückgeführt wissen will. Daraus entstehe jene *liaison des phénomènes*, in welcher er die Gewähr der Realität erkennt. Und zwar sind es vorzugsweise die Regeln der Mathematik, welche er als Vernunft-Wahrheiten auszeichnet, und mit denen er für die factischen Wahrheiten Confrontation fordert. Das ist der durchgängige Gedanke des Leibnizischen Idealismus: aus den Gesetzen und Wahrheiten der Gedanken die der Dinge abzuleiten. Denn die Dinge sind ihm nicht schlechthin in den Sinnen gegeben, sondern sie werden durch Mathematik und der Mathematik verwandte Operationen erst erzeugt.

Diese Leibnizische Unterscheidung der Wahrheiten scheint Hume angenommen und zu einem Hauptgedanken seiner Philosophie gemacht zu haben. Man darf vielleicht sagen, zu dem Hauptgedanken; denn um die Thatsachen zu begründen, die Schlüsse bezüglich derselben zu rechtfertigen, geht Hume auf die Untersuchung des Causalitätsbegriffes ein, als in welchem allein jene Begründung erfolgen könne. Somit bildet die Unterscheidung zwischen den Thatsachen und den Relationen der Ideen den Mittelpunkt von Humes Kritik, mit welcher dieselbe nach der Einleitung über den Ursprung und über die Verbindung der Ideen ihren eigentlichen Anfang nimmt.

Nur ein einziges, aber entscheidendes Wort hat Hume geändert. Leibniz nimmt von den Wahrheiten zwei Arten an; Hume aber von den Gegenständen des menschlichen Denkens. Somit hat er zwar auch die Thatsachen scheinbar nicht von vornherein als Wahrheiten angenommen; ebensowenig aber die Relationen als solche zugelassen, vielmehr die Statthaftigkeit derjenigen Beziehung und Verbindung unter den Ideen ausgeschlossen, welcher schon Descartes unter dem Ausdruck der *Connexion nécessaire* Nothwendigkeit zugesprochen hatte. Descartes hatte diese nothwendige Verknüpfung vorzugsweise in dem mathematischen Denken erkannt. Hume hingegen führt zwar auch als Beispiele der Relationen die Geometrie, Algebra und Arithmetik an; aber er sieht nicht, wie diese Art von Relationen, obschon sie an und für sich auf ein Dasein ihrer Gebilde in

einer Natur der Dinge keine Rücksicht nehmen, gerade desshalb zur Constituirung dieser Natur geeignet und beglaubigt seien. Er hat kein Verständniss von dem innern, erzeugenden Verhältniss der Mathematik zur Natur. Daher sucht er den Grund des Räsonnements über Thatsachen in der Causalität, und den Grund dieser in der Erfahrung und deutlicher und gröber in der Gewohnheit; den Grund der Connexion verflacht er also zum Anlass der Combination.

Das kann man an allen Stellen bemerken, an denen Hume die mathematischen Axiome oder die mechanischen Principien berührt: dass er von dem constitutiven Zusammenhange derselben mit dem Begriffe von Dingen und Thatsachen der Natur — man darf sagen — keine Ahnung hat. Es ist charakteristisch, dass er die Mathematik, der er im *Treatise* die Gewissheit abgestritten hatte, im *Enquiry* beinahe wie Berkeley discutirt. Die äusserst wenigen Stellen, an denen er Newtons Namen nennt, zeigen sein Missverständniss sowol der Trägheit wie der Schwere. Den Streit über das Quadrat der Geschwindigkeit möchte er durch unmittelbare Messung und Vergleichung erledigt sehen; andernfalls habe man keine Idee von Kraft (power), weil man sie im *sentiment* nicht empfinden kann. Die Principien sind nach ihm der Wissenschaft verschlossen.

Das ist seine Vorstellung von den mechanischen Principien, dass er solche nicht in den mathematischen Formulirungen allgemeiner Denk-Voraussetzungen anerkennt, sondern in Kräften, die er als Einzeldinge in Thatsachen allein wahrnehmbar erwartet. Dass die Mechanik der Mathematik sich anschliesst, um Relationen zu stiften, welche die Thatsachen selbst legitimiren können, diese mathematische Einsicht des Philosophirens ist ihm verborgen. Er ist nicht in eigner Arbeit und im vollen Interesse des Begreifens an den Problemen der mathematischen Naturwissenschaft betheiligt. Darin steht er entschieden Berkeley nach, dessen Kritik bei aller Insufficienz doch nicht hohl und äusserlich ist. Hume ist zwar rationalistischer als Berkeley, und daher populärer; aber das Letztere auch deshalb, weil er unwissenschaftlicher ist, den Interessen und Problemen, geschweige den einzelnen Methoden der sich constituirenden Wissenschaft fremd bleibt.

Will man den Unterschied sich klar machen, der zwischen

Humes und Leibnizens Kritik dieser in der Hauptsache identischen Distinction obwaltet, so beachte man den Briefwechsel Leibnizens mit Clarke in dieser Beziehung: wie dort über den Begriff der Principien gestritten wird, ob sie als mathematische Principien der Philosophie zu bezeichnen seien, oder als philosophische, speciell logische der Mathematik. Clarke schlägt einen guten Ausweg vor: *Principes mathématiques des principes métaphysiques.* Wie sehr auch über das Verhältniss der Mathematik zur Metaphysik noch Streit ist, so ist doch dies ausser Frage: dass Mathematik und Metaphysik zur Constituirung der Dinge sich verbinden müssen. Und das ist, was Hume nicht begriffen hat, weil er, vom historischen Interesse gefesselt, dem Gange der mathematischen Forschung fernsteht.

Achtet man nun aber andrerseits auf den Mangel an Klarheit über jenes innere Verhältniss von Mathematik und Metaphysik zu einander bei Leibniz selbst, und nun gar auf die Unklarheiten, die bei den Leibnizianern darüber obwalten, so lässt es sich begreifen, dass Humes Erörterungen einen Eindruck machen mussten, der über die populären Kreise hinausging. Diese Unklarheiten fixiren sich in der Bedeutung, die man dem Satz des Grundes beimass. Wie der Satz der Identität das logische Princip der Mathematik, so wurde der Satz des Grundes das Princip für den Uebergang zur Physik. Also ein logisches Gesetz wurde zureichend erachtet zur Begründung der physikalischen Natur der Dinge. Das ist der Fehler im Intellectualismus, der von Leibnizens wissenschaftlicher Genialität umgangen und unschädlich gemacht wurde, so dass sich Stellen finden lassen, in denen volle Klarheit sich auszusprechen scheint. Aber durchgängig ist diese Bestimmtheit nicht; und schon in der Gliederung der Grundbegriffe ist darüber Unsicherheit bei Leibniz vorhanden, die bei seinen Anhängern sich steigert.

Alle Anmassungen der Logik brechen an diesem Punkte hervor: der Idealgrund wird zum Realgrund. Und selbst bei denen, welche einen Unterschied zwischen beiden Arten des Grundes machen, ist keineswegs ein Fortschritt zu erkennen, dieweil diese Wolfianer den Idealgrund nur im logischen Sinne nehmen, und von seiner metaphysischen Bedeutung im classischen Sinne keine Einsicht haben. Daher lässt es sich verstehen, wie

Humes Kritik des Causalbegriffes reinigend wirken mochte, insofern sie unerbittlich jene armselige logische Wahrheit von den Ursachen blosstellte, und doch nicht in den Schluss einmündete, dass wir in den Gesetzen unseres Denkens die Gewähr für die causale Verbindung der Thatsachen haben; vielmehr in den Dingen und Thatsachen selbst eine sachliche Connexion, eine Macht *(power)* forderte, welche wir mit unserm Causalbegriffe darzustellen uns bemühten. Auch er übersah das Realisirende in den Relationen der Ideen; aber er bezog sie doch wenigstens auf die Thatsachen, und blieb nicht bei den logischen Allgemeinheiten stehen, mit denen Wolf den Satz vom Grunde ausstattet.

Humes Einfluss auf Kant darf nicht absolut geschätzt werden, sondern nach dem Verhältniss zu den Wolfianern. Damit aber ist gesagt, dass nicht in erster Linie zwischen Hume und dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft ein Verhältniss besteht, sondern zwischen Hume und dem Kant der vorkritischen Jahre.

Das ganze 17. Jahrhundert fabelt und arbeitet an dem Gedanken, dass die Philosophie das Verfahren der Mathematik nachzuahmen habe; und das 18. Jahrhundert künstelt diese Idee bis ins Abgeschmackte aus. Dagegen sieht Kant schon frühe auf den Unterschied der Sache, und demgemäss auf den Unterschied, der in der Behandlung der Begriffe bestehen bleiben muss. Um so nachdrücklicher aber fordert er eine einheitliche Methode auch für die Philosophie, wie die mathematische Naturwissenschaft eine solche hat. „Sowie Newton's Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sichres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte“ [1]), so solle auch die Philosophie eine einheitliche Methode, „eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart“ anstreben. So schreibt Kant im Jahre 1763.

Diese Methode war aber keineswegs von Leibniz unzweideutig befolgt, noch weniger jedoch von Hume eingesehen. Bei aller Betonung der Erfahrung von Seiten Newtons war doch zum mindesten die Geometrie als Miterzeugerin der Principien überall geltend gemacht; und auch die Speculation scheute man sich nicht zuzugestehen. In der Vorrede zur zweiten

[1]) W. W. I, S. 77.

Ausgabe der Principien sagt Cotes: die Experimental-Physik nehme etwas als Princip an, „was noch nicht durch die Erscheinungen sich gezeigt hat.“ Newton sei der Erste, welcher die Schwere „vermittelst der Erscheinungen zu erweisen und ihr durch ausgezeichnete Speculationen eine feste Grundlage aufzubauen vermocht“ habe[1]). Die Erscheinungen waren von Leibniz zwar anerkannt, aber in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange mit den *vérités de raison* nicht klar und bestimmt genug gekennzeichnet. So konnte die äusserliche Ansicht bei seinem Anhang entstehen, als ob der logische Grund jene „Verbindung der Phaenomene“ herstelle. Die Speculationen, welche dagegen Cotes ausdrücklich hervorhebt, sind nicht als logische gemeint; noch weniger aber nach der Art derjenigen Metaphysik, welche Hume inscenirt hat. Denn die Speculationen Newtons lassen sich sicherlich im *Sentiment* weder darstellen, noch auch nur anstellen. Hier steht Newton vielmehr an der Seite seines intellectualistischen Nebenbuhlers, der sowenig wie Newton selbst von Hume begriffen worden ist.

Enthält nun schon in Humes Analyse wie in derjenigen Lockes der Ausdruck der Erfahrung eine bestechende Zweideutigkeit für die Erklärung des Ursprungs der Begriffe, so ist für die Geltung derselben, für den Werth ihres Inhalts das Wort Erfahrung ein vollständiges Räthsel. Newton will Erfahrung lehren; bedarf aber zu derselben der Speculation. Leibniz will die Thatsachen schlechterdings auf Vernunft-Wahrheiten gründen; verallgemeinert dieselben aber auf logische Gesetzmässigkeiten, unter denen jene alles ihres speciellen Inhalts und Charakters entledigt werden. Und Hume endlich reisst die Kluft auf zwischen den Relationen unter unsern Ideen und den Thatsachen; glaubt sie aber verengern und schliessen zu können durch Reduction der Ideen auf Impressionen, als welche uns auch die Thatsachen liefern. Also ist auch die Causalität eine Impression, oder aber ein unklarer Begriff, bei dem sich nichts vorstellen lasse. Bei dieser Aufklärung jedoch löst sich der Newton'sche Begriff der Kraft in populäre Muskel-Empfindung auf; wie die Speculation, auf welcher Newtons Erfahrung mitberuht, in Impressionen untergehen muss.

---

[1]) Uebersetzung von Wolfers S. 5.

In dieser Nothlage befindet sich die Philosophie im 18. Jahrhundert, in dieser Zwischenstellung bewegt sich Kant in den Jahren seiner Entwickelung. Nachdem er in dem ersten Jahrzehnt seiner schriftstellerischen Laufbahn theils Kapitel den Newton'schen Wissenschaft, theils Fragen der Leibnizischer Philosophie behandelt hatte, giebt er in den sechziger Jahren sich den Anregungen hin, welche von den philosophirenden Engländern ausgingen, — ohne jedoch darüber an dem Factum und Ideal irre zu werden, welches Newton aufgestellt hat. Nicht die Wissenschaft lässt er sich durch Hume in Frage stellen, sondern die Leibnizische Schule. Und nachdem er im Jahre 1770 für den Begriff der Sinnlichkeit eine entscheidende Wendung durchgeführt hat, beginnt seine Mission ganz von Neuem mit der Kritik der reinen Vernunft, welche die Auseinandersetzung mit allen Standpunkten enthält, aber auf dem nunmehr ruhig und getrost befestigten Grunde der Newton'schen Wissenschaft und der sittlichen Ideen.

Wollen wir daher die sachliche Instruction des Kantischen Problems verfolgen, und die geschichtlichen Anknüpfungen, nur insoweit sie der sachlichen Orientirung dienen, herbeiziehen, so müssen wir diesen festen Punkt näher bestimmen, von welchem Kant ausgegangen ist, und von welchem die Reconstruction seiner Gedanken zu beginnen hat. Dieser feste Punkt ist die Thatsache der Newton'schen Wissenschaft; deren Begriff zu bestimmen, gilt ihm als die erste Aufgabe der Philosophie. Und an der Bestimmung dieses Begriffes, wie dieselbe in Kants Darstellung sich entwickelt, entwickelt sich zugleich seine ganze theoretische Philosophie.

II. Kants Disposition des Begriffs der Erkenntniss.

Wenn wir sagen, dass Kant von dem Factum der Newton'schen Wissenschaft ausgegangen sei, so ist damit ein entscheidender Grundzug seines Philosophirens angegeben. Es hat sich ihm der Begriff der Erkenntniss fixirt.

Bei Descartes nämlich und auch noch bei Leibniz fühlt man zwar die Unterscheidung durch, die sie zwischen mathematischer und moralischer Gewissheit machen. Aber es gelingt ihnen nicht, diesen Unterschied treffend zu bestimmen, und daher auch

nicht, ihn festzuhalten. Man muss bei Descartes darauf achten, wie er neben die Arithmetik und die Geometrie *les autres sciences de cette nature* setzt; welche das aber seien, das sagt er nicht. Daher lässt er die mathematische Erkenntniss im Princip zusammenfallen mit der der eigenen Existenz, — von der es nur leider keine Wissenschaft giebt. Aehnlich verwischt Leibniz den Unterschied zwischen der Mathematik und den allgemeinen und umfassenden Grundlagen der Logik, und giebt den Anstoss zu der unerquicklichen Controverse über die Bedeutung des Satzes der Identität für die mathematische Gewissheit, die lange Zeiten wortreich geführt worden und noch jetzt nicht ganz verklungen ist.

Indem Kant dagegen auf die mathematische Naturwissenschaft die philosophische Frage richtet, so präcisirt er zu allernächst dieselbe als die Frage nicht nach der Erkenntniss schlechthin, — unter der Jeder etwas Anderes verstehen kann — sondern nach der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss. Bei dieser Präcision blieb nicht bloss nicht die Möglichkeit bestehen, auf andere Arten und Gebiete der Erkenntniss die philosophische Frage zu erstrecken, sondern aus derselben erst entstand die Möglichkeit, auf jene andern die Präcision der Frage zu übertragen. Durch die Vergleichung der Arten der Erkenntniss und die Abschätzung ihrer Gewissheitsarten aber erlangt die philosophische Erkenntniss selbst ihre Methode und ihr System.

Plato hat nach des Sokrates Anregungen zuerst eine systematische Gestalt der Philosophie gegeben, indem er Physik, Logik und Ethik unterschied und zusammenfasste. Die Physik, die es zu Platons Zeiten gab, durfte als ein Theil der Philosophie gelten. Mit Newton ist die Physik ihrer speculativen Grundlage sich bewusst geblieben; aber Mathematik und experimentelle Beobachtung sind so mächtig entwickelt, dass sie mit Hilfe der Speculation die Gliederung eines eigenen Systems vollbringen. Nunmehr stehen Logik und Ethik allein und werden immer dreister zur Seite gedrängt, da man über die genaue und lebendige Mitwirkung der Logik zum Aufbau der Physik sich nicht verständigen kann. Kant ist dadurch, ohne wie Leibniz oder Spinoza ein Weltbild um dessen selbst willen zu entwerfen, zum Systematiker der Philosophie im Platonischen,

die Erkenntnisswerthe bestimmenden Sinne geworden, dass er die Logik in ihrem Verhältniss zur Physik bestimmte, von beiden aber zunächst die Ethik abtrennte, um dieselbe erst nach Lösung der ersten Frage mit jenen wieder in Verbindung zu setzen.

So ging Kant auf einen Unterschied in den Worten ein, den Aristoteles eingeführt hat, und den Kant in dem aristotelischen Sinne ablehnt und bekämpft: den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Erkenntniss. Während er die Meinung verwirft, als ob Etwas in der Theorie richtig, in der Praxis aber untauglich sein könnte, während er ferner von der Grundansicht ausgeht, dass der Mathematiker seine ganze Wissenschaft, „den Stolz der menschlichen Vernunft“ gern dahingeben müsse, um über die ethischen Fragen Gewissheit zu erlangen, während er also den Gedanken des Primates der praktischen Vernunft von vornherein hochhält, die Dringlichkeit unsrer ethischen Ueberzeugungen über die der logisch-physikalischen erhebt, — so trennt er nichtsdestoweniger die ersteren von den letzteren. Und an dieser Trennung, ihrer Nothwendigkeit und ihrem Rechte hängt der Grundgedanke der Methode, um welche Kant für die Philosophie Newton nacheifert.

Indessen so einfach liegt die Frage der Wissenschaft nicht, und am wenigsten lag sie damals so einfach. Die Physik in jenem von Logik und Ethik unterschiedenen Sinne ist nicht lediglich und ausschliesslich mathematische Naturwissenschaft, sondern schliesst auch heute noch etwas Anderes ein, welches zwar mit jener präcisirten Methode zusammenhängt, aber nicht durchaus von derselben bestimmt wird. Und es ist charakteristisch, dass diejenigen, welche dem Rationalismus entgegentreten, ausser von geschichtlichen und ökonomischen Fragen aus hauptsächlich auf jenem andern Gebiete, das zum Begriffs-Umfang der Natur gehört, arbeiten und speculiren. Locke ist Mediciner und betreibt biologische Studien; Berkeley arbeitet an chemischen Problemen, und Hume ist zum mindesten als Nationalökonom für die Fragen der organischen Schöpfung interessirt. Diesen Fragen steht auch Kant schon als physischer Geograph nahe, und er nimmt insbesondere beim Racen-Problem der Zoologie und Anthropologie Stellung zu denselben.

So sehen wir, dass die Nothwendigkeit gegeben war, anstatt

der mathematischen Naturwissenschaft einen weitern, umfassendern Namen für diejenige Wissenschaft auszuwählen, auf welche, der antiken Physik entsprechend, die Logik bezogen werden könnte. Es galt, noch andere Erkenntnissarten mit zu treffen und ihre Gewissheit zu bestimmen, ausser der ausgezeichneten mathematisch-naturwissenschaftlichen: nämlich die die der beschreibenden Naturforschung. Wie sehr das Verfahren und die Forschungsmittel dieser Erkenntnissweise von denen der mathematisch-naturwissenschaftlichen unterschieden sind, so hängen sie doch mit ihnen zusammen, wie sie alle zusammengehen in demselben Objecte der Natur. Galilei macht seine grundlegenden Versuche an organischen Wesen, den Fischen; und Newton ist in der Optik auf den Bau eines Naturkörpers angewiesen. In der That gelangt man erst durch die Verbindung von Naturlehre und Naturgeschichte zum vollen Gegenstande der Natur. Bevor diese Verbindung geschlossen ist, kann es scheinen, dass man in der Vorbereitung stehen geblieben sei, da ja doch die mathematische Naturwissenschaft mit ihren Bewegungs-Gesetzen nur grosse Abstractionen vollführt, welche in und an den Stoffen und Formen der Naturkörper zur Anwendung kommen. Wenn daher die philosophische Frage auf die Gegenstände wie auf die Kräfte der Natur bezogen werden soll, so muss der Begriff der Naturwissenschaft einen grösseren Umfang erhalten: wird damit der Inhalt ärmer?

So lässt es sich verstehen, dass Kant, nachdem und sofern er die Complication mit der Ethik überwunden hatte, die Physik selber, die er freilich in jenem naiven antiken Sinne nicht nehmen konnte, dennoch in einem scharfen Begriffe nicht von vornherein zu fassen vermochte. Da bot sich ihm nun zwar nicht ein scharfer Begriff, aber ein populärer Name dar, den die Alten schon philosophisch geprägt hatten, den die Neueren, und zumal die Zeitgenossen zu einem Alles erklärenden Schlagwort machen. Erfahrung ist der vielversprechende Name, der sowol die Methode wie das Object bezeichnet, und in beiderlei Sinn vorzugsweise auf die Naturgeschichte passt, aber doch selbst von Newton und seinen Anhängern für die Mechanik angerufen wird. So fasst Kant das Problem der Philosophie zunächst bei diesem Namen, indem er alle theoretischen Be-

ziehungen der philosophischen Frage auf die Legitimation der Erfahrung richtet.

Damit aber war eine Unklarheit in der Disposition verbunden; und die leidigen Controversen über die verschiedenen Standpunkte der Kantischen Philosophie haben darin ihre Quelle und Nahrung: als ob Kant Erfahrung im Sinne von Locke und Hume nähme, und nicht in eminenter Weise in demjenigen Newtons. Will man diese Zweideutigkeit vermeiden und für die förderliche Instruction des Problems abschneiden, so darf man bei Erfahrung nicht an die populäre experientia mater studiorum denken; und auch nicht allein an die von der theoretischen Naturwissenschaft zu unterscheidende Naturgeschichte; sondern Erfahrung muss als der Gesammt-Ausdruck gelten für alle jene Facten und Methoden wissenschaftlicher Erkenntniss, an welche mit Ausschluss der Ethik die philosophische Frage zu ergehen habe. In diesem umfassenden Sinne geht Kant von dem Worte Erfahrung aus; er sucht den Begriff derselben als den Begriff der Natur-Erkenntniss zu bestimmen.

Natur-Erkenntniss und Sitten-Erkenntniss, das sind die beiden Arten der Erkenntniss, mit deren Unterscheidung Kant beginnt, und in diesem Beginnen das Ringen der modernen Philosophie zum siegreichen Abschluss bringt. Natur-Erkenntniss aber bezeichnet er im Geiste seiner Zeit als Erfahrung, um in der Bestimmung des Begriffs der Erfahrung seine Zeit abzuschliessen und ein neues Weltalter zu eröffnen.

Zu dieser Bestimmung war nun aber vor Allem nothwendig, den Titel der Erfahrung in die specifischen Wissenschaften wieder aufzulösen, um an diesen, in der Würdigung von deren Gewissheitsarten den Werth der Erfahrung zu bestimmen. Ohne diese Fixirung in bestimmten Wissenschaften wäre das Operiren mit dem Worte Erfahrung nicht weniger unklar, und nicht weniger desorientirend als die Berufung auf die Vernunft, das andere Parteiwort. Bei der Vernunft denkt Descartes bald nur an die Mathematik, bald auch an das Selbstbewusstsein, bald endlich nur an die Gottesidee. Und so ist die Vernunft auch bei Leibniz bald nur die Instanz der Mathematik und theoretischen Physik, und zu deren allgemeiner Legitimirung auch die Quelle der Logik, bald hingegen bezeichnet sie einen unvereinbaren Gegensatz zu der verworrenen Sinnlichkeit, indem

sie vorzugsweise auf das Reich der Gnade bezogen wird. Wie das Schlagwort der Vernunft, so musste auch das der Erfahrung in Wissenschaften fixirt werden, da es doch nicht thunlich noch räthlich war, die eine wie die andere dieser gangbaren Bezeichnungen zu vermeiden.

Indem nun Kant diese Fixirung der Erfahrung in Wissenschaften versuchte, vollzog er dieselbe nicht blos in der Unterscheidung der theoretischen und der beschreibenden Naturwissenschaft, sondern ging noch weiter zurück in der Auseinanderlegung der Fundamente, indem er die Mathematik selbst und für sich zum Problem der philosophischen Untersuchung machte. Diese Absonderung hat ihre bedenkliche Seite, und der Grund wie die Berechtigung derselben bedarf eingehender Erwägung.

Es war von allen Seiten die Veranlassung gegeben, dass Kant seine Frage an die Mathematik an und für sich stellte. Vor Allem war die innere Verbindung der Mathematik mit den als Speculation bezeichneten philosophischen Bestandtheilen der mechanischen Principien nicht so durchsichtig, dass man den natürlichen Zusammenhang, die gegenseitige Anpassung von Mathematik und theoretischer Naturwissenschaft bequem genug hätte überschauen können, um die Formulirung des Problems danach zu vollziehen. Glaubte doch Hume, dass die Physik vornehmlich auf der Erfahrung, das will sagen der gewohnheitsmässigen Wahrnehmung von Successionen und deren Deutung nach dem Begriffe der Causalität beruhe. Und bei Leibniz selbst fanden wir das Ineinandergreifen von Mathematik und philosophischen Voraussetzungen so wenig klar erkannt, dass er den logischen Satz des Grundes als Uebergangsprincip zur Physik aufstellte, während für die Mathematik bei ihm der Satz der Identität einsteht. So wird Mathematik und theoretische Naturwissenschaft noch ein jedes für sich betrachtet.

Dazu kommt, dass die Mathematik allein den Gegenstand weiter und durchgängig gepflogener Erörterungen zumal im 18. Jahrhundert bildet. Berkeley untersucht ihre Grundbegriffe, findet Widersprüche in denselben, besonders in dem schöpferischen Grundbegriffe der neuen Mathematik, dem Begriffe des Unendlichkleinen, und kommt zu dem Schlusse, dass die vielgerühmte mathematische Gewissheit sich von den Zumuthungen

des Glaubens gar nicht unterscheide. Eine solche Consequenz zu ziehen, fehlte es den Meisten an Muth und Klarheit: im Grunde aber war man allgemein damals im Unklaren über die Eigenthümlichkeit der mathematischen Gewissheit. Die Evidenz war so wenig, weniger noch bei Leibniz erkannt als bei Descartes. Und wie man im Wolf'schen Lager dachte, zeigte sich bei der Concurrenz Kants mit Mendelssohn um die Preisaufgabe der Berliner Academie vom Jahre 1763. Mendelssohn erhielt den Preis mit einer Arbeit, die in der Auffassung wurzelt, dass die mathematische Evidenz von der metaphysischen sich nur logisch in der „Fasslichkeit" unterscheide. Und bei Kant kann man in dieser Arbeit schon die Spur der systematischen Ansicht bemerken[1]), indem er die Art der Erkenntniss unterscheidet.

Ferner ist doch auch zu beachten, dass Hume zwar in dem *Essay* seinen Skepticismus gegenüber der Mathematik gemässigt, in dem *Treatise* dagegen rückhaltslos ausgesprochen hatte. Wie viele Einwirkungen dies in Schriften und Aeusserungen geübt haben möge, die ihrerseits wieder Kant beeinflusst haben, lässt sich schwerlich übersehen. So mag denn Kant schon dadurch bewogen worden sein, den Grund der mathematischen Gewissheit gesondert zu prüfen, wenngleich er später meinte, Hume sei durch seinen gesunden Verstand vor einer solchen Consequenz geschützt geblieben.

Endlich aber war es angezeigt, dem Vorurtheil entgegenzutreten, als ob der philosophische Beweis der mathematischen Evidenz irgend etwas zu nehmen oder auch zu geben vermöchte. Dieses Vorurtheil nährte auch der Skepticismus. Also galt es, in dem Gebiete der mathematischen Erkenntnissweise selber die Quelle zu entdecken, aus welcher die derselben eigenthümliche Art der Gewissheit sich herleitet; während die Frage auf sich beruhen sollte, ob diese Art der Gewissheit die höchst mögliche und äusserst erwünschte sei. Ihre Beschaffenheit sollte erkannt werden; nicht aber sollte sie an einem unbestimmten Ideal von Erkenntniss und von Gewissheit gemessen werden. Um diese Eigenart der Mathematik zu ermitteln,

---

[1]) Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften. S. 13 ff.

musste sie also abgesondert von der Naturwissenschaft betrachtet werden.

Der entscheidende Grund jedoch liegt in der Sache, in der Antwort selbst. Die Mathematik durfte nicht verbunden mit der theoretischen Naturwissenschaft zum Vorwurf der philosophischen Frage gemacht werden, weil die letztere jene Complication von Vernunft und Erfahrung enthält. Beide aber, Vernunft und Erfahrung mussten erst auf wissenschaftliche Fixirung, auf Objectivirung in wissenschaftlichen Erkenntnissen gebracht werden. Und dazu hinwiederum musste eine gründlichere Analyse der Erkenntnissmittel vorausgehen, weil das Verhältniss des Denkens zur Empfindung nicht richtig gestellt war (oben S. 44 ff.). Daher blieb das Verhältniss der Vernunft zur Erfahrung unbestimmt. Das eigentliche Streit-Object der Sinnlichkeit aber ist und war von jeher die Mathematik, obzwar man auch in ihr die mitwirkende Thätigkeit des Verstandes erkennen wollte. Immerhin war doch die Mathematik und besonders die Geometrie vorzugsweise auf Intuition und Imagination hingewiesen. Also liess es sich wenigstens erwarten, dass bei der gesonderten Untersuchung der mathematischen Erkenntnissart der streitige Factor der Empfindung zur Bestimmung gelangen könnte, während durch die Vermischung mit der Naturlehre die Complication mit der Vernunft gegeben, und die Ausscheidung der Sinnlichkeit schwerlich erreichbar war.

So lässt es sich erklären oder verstehen, dass Kant im Punkte der Mathematik bei dem Ausgang stehen blieb, der in der Habilitationsschrift vom Jahre 1770 leitend war, obschon der Unterschied in Bezug auf die Naturwissenschaft grell genug absticht. Während dort nämlich der *mundus sensibilis* von einem *mundus intelligibilis* unterschieden wird, dürfen wir für die Instruction des Kantischen Problems in theoretischer Beziehung nur Ein wissenschaftliches Gebiet, das der mathematischen Naturwissenschaft mit ihren Annexen als das der Erfahrung erwarten. Aber dieses Eine wissenschaftliche Gebiet kann in verschiedene Felder sich abtheilen, und demgemäss vorzugsweise das eine oder das andere Erkenntnissmittel in Anspruch nehmen. Der *mundus* muss theoretisch derselbe bleiben; nur kann er bald unter dem Gesichtspunkt

der Sinnlichkeit, bald unter dem des Denkens betrachtet werden. So hat Kant die besondere Betrachtung des *mundus sensibilis* in die Kritik herübergenommen, in welcher derselbe theoretisch von dem *mundus intelligibilis* nicht blos nicht getrennt werden darf, sondern mit ihm identisch werden muss, da es eben nur Eine Natur, Eine Wissenschaft, Eine Erfahrung giebt, Newtons mathematische Naturwissenschaft. Diese aber ist auf Mathematik, Erfahrung und Speculation gebaut, hat also Empfindung und Vernunft in sich verbunden. Desshalb muss Kant die Mathematik zunächst selbständig untersuchen, um festzustellen, ob in ihr eine Beziehung der Vernunft auf die Empfindung stattfinde, und was der wirksame Grund ihres eigenthümlichen Erkenntnisswerthes sei.

Wenn uns nun somit die umrissliche Disposition des Erkenntnissgebietes vorliegt, so müssen wir, bevor die Untersuchung desselben beginnen kann, Kants Verfahren kennen lernen, da er in den sechziger Jahren bereits eine einheitliche Methode, wie Newton eine solche für die Naturwissenschaft entdeckt habe, als Hauptproblem der Philosophie bezeichnet. Es ist in der That die Methode, welche die Untersuchungen Kants in allen Fragen leitet, welche seine Philosophie von denen der Vorgänger bei aller Verwandtschaft der Tendenzen, wie bei aller Gemeinschaft der Probleme und Begriffe dennoch gänzlich unterscheidet. In dieser Methode vorzugsweise besteht die Originalität und die Mission Kants. Diese Methode ist die transscendentale.

Diesen Zusammenhang von Mathematik und Metaphysik zur Constitution der Naturwissenschaft, sowie ferner auch die Erweiterung der letztern zur Erfahrung, als welche sie die Naturbeschreibung einschliesst, diese Disposition im Begriffe der Naturerkenntniss legt die in den letzten Jahren aus dem Nachlass veröffentlichte „Handschrift“ Kants dar, die wir nach der angeblich von ihm selbst gewählten Ueberschrift als „Uebergang“ citiren wollen. Und zwar begegnen wir in derselben, gemäss der durchgängigen Beschaffenheit dieses Schriftstücks, auch in diesem Betracht Aeusserungen von verschiedener Bestimmtheit des Ausdrucks. Aus diesen Mittheilungen wenn anders sie vor genauer Darlegung der Geschichte des Manuscriptes citirbar sind, sei Einiges hier angeführt. Unter der Ueberschrift „Was ist Naturwissenschaft überhaupt“

finden sich nach einer nur durch weitere Ausführungen verständlichen Erwähnung und kurzen Charakteristik des Ausdrucks der *philosophia naturalis* die folgenden Sätze: „Hilfsquellen der Naturwissenschaft (subsidia) sind Metaphysik und Mathematik als Principien a priori für die Naturwissenschaft und Vorbereitung, aber sie soll dabei doch philosophische Wissenschaft (philosophia naturalis) sein, damit sie durch den Vorhof der Mathematik mit ihrer Nachtreterin (der Metaphysik) unter der Benennung philosophiae naturalis principia mathematica Respect gebieten könne.“ Hier ist also scheinbar die Metaphysik als „Nachtreterin“ der Mathematik bezeichnet; doch das ist ironisch zu verstehen. Denn „zwischen den Zeilen“ heisst es: „Naturae scientiae vel ex principiis a priori, vel empirica. Prior est vel metaphysica, vel physica scientia. Scientiae naturalis principia vel philosophica, vel mathematica (nicht philosophiae principia mathematica, denn das ist ein Widerspruch). Physices principia; die Physik, quoad formale, ist complexus conjunctorum empiricus, quoad materiale, systema naturae wie bei Linnaeus.“ „Liegt aber in dem Ausdruck „mathematische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ nicht schon ein innerer Widerspruch? der dadurch nicht ausgetilgt wird, dass sie doch beide Principien a priori sind?“ [1]) Diese Kritik des Titels von Newtons Hauptwerk findet sich in unzähligen Wiederholungen auf diesen Blättern und in verschiedenen Graden der Missbilligung ausgedrückt. „So wenig als es philosophische Anfangsgründe der Mathematik geben kann, ebenso wenig kann es mathematische Anfangsgründe der Philosophie (zu welcher gleichwol die Physik gezählt wird) geben. Gleichwol hat Newton sein unsterbliches Werk so betitelt. Der Titel sollte so lauten: Scientiae naturalis principia mathematica (nicht philosophiae etc.; ein Widerspruch aus Anmassung.“ [2]) „Nun zeigt sich aber hier ein Nebenbuhler, nämlich kein geringerer Mann als Newton selbst in seinem unsterblichen Werke: Philosophiae naturalis principia mathematica. Da ist aber schon in der Betitelung dieses seines Buches ein Widerspruch mit sich selbst. Diese Principien aber können nicht unter, sondern müssen neben einander

---

[1]) Altpreussische Monatsschrift 1882, S. 475 ff.
[2]) Altpreussische Monatsschrift 1882, S. 478.

geordnet werden. Man kann nämlich von der Mathematik nur indirect, nämlich als Instrument, auch einen philosophischen Gebrauch machen, ohne dieser (der Mathematik) ihr Feld zu überschreiten." [1]) „Wenn es nun also gleich keine mathematischen Principien der Philosophie im Fache der Naturwissenschaft geben kann, so kann es doch einen philosophischen Gebrauch von der Mathematik geben, insofern diese zum blossen Instrumente der Physik als Philosophie dienet, mithin ein indirectes Princip der Naturwissenschaft ist: zwar nicht in objectiver, sondern subjectiver Hinsicht, aber doch auf eine nicht empirische, sondern apodiktische Gewissheit, die der in der Mathematik analog ist, Anspruch machen kann. Bewegung kann ganz mathematisch abgehandelt werden: denn es sind blos Raumes- und Zeitbegriffe, die in der reinen Anschauung a priori dargestellt werden können, und der Verstand macht sie. Aber bewegende Kräfte als bewirkende Ursachen dieser Bewegungen, wie die Physik derselben und ihrer Gesetze bedarf, bedürfen philosophischer Principien." [2]) „Dieser Schritt, den Newton that, geschahe von ihm in der Qualität eines Philosophen, der neue Kräfte auf die Bühne bringt." [3]) „Nun trat Newton auf, und als Philosoph führend. . [4]) „Die Naturwissenschaft, welche aus Principien a priori hervorgehen soll, ohne dass sie keine Wissenschaft sein würde, drehet sich in zwei Angeln oder Flügeln, dem einen der Philosophie, dem andern der Mathematik. Nicht dass sie als zwei verschiedene Wissenschaften nebeneinander aggregirt, sondern als Ergänzungsstück der andern —, als zu einem System (aus welchem beide hervorgehen) mit einander verbunden gedacht werden." [5]) „Das scientifische Princip der Naturwissenschaft als eines Lehrbegriffes der bewegenden Kräfte der Materie, sowie es a priori offenbar ist, ist rational, mithin entweder mathematisch oder philosophisch. Nun ist die Frage, ob eines dieser Systeme von dem andern als sein Princip abhängend gedacht werden könne, und man sie in zwei verschiedene Fächer eintheilen könne, deren ersteres den Titel scientiae naturalis principia mathematica führte, dem

---

1) Altpreussische Monatsschrift 1882 S. 589 ff.
2) desgl. S. 591 ff.
3) desgl. S. 594.
4) desgl. S. 596.
5) desgl. S. 613.

alsdann das Gegenfach scientiae naturalis principia philosophica correspondiren würde: da denn das erstere ungeachtet der Betitelung in Newtons unsterblichem Werke ein Unding (sideroxylon) sein würde."[1])

So gewinnen wir aus diesen, wie es scheint, nicht auf einmal entworfenen Bemerkungen Kants einen klaren Einblick von seinem Gefühl der Selbständigkeit dem „Nebenbuhler" Newton gegenüber. Diese Selbständigkeit liegt in seiner Methode, vermöge deren er die Disposition des gesammten Erkenntnissgebietes treffen konnte.

12. Die transscendentale Methode.

Kants Aufgabe ist also zunächst die Prüfung und Kennzeichnung des Erkenntnisswerthes und des Gewissheitsgrundes der Newton'schen Naturwissenschaft, welche er bei dem Drohwort der Erfahrung fasste. In der Behandlung dieser so benannten Aufgabe bedient sich Kant demzufolge der sensualistischen Waffen, sowol um mit denselben die Uebergriffe des Sensualismus abzuwehren, als auch um durch die Anerkennung des guten Kernes der Empfindung den Intellectualismus zu verbessern. Dieser nämlich hat zwar den unbestreitbaren Vorzug, sofern er den Rechtsgrund der Erkenntnisse wenigstens nicht in das Ungefähr der Vorstellungen verflüchtigt, sondern als die Wurzel, als eine Art Erbtheil des Geistes auszeichnet; und diese Ansicht ist bei feineren Unterschieden im Einzelnen allen schöpferischen Rationalisten gemeinsam. Aber zum Geltend- und Fruchtbarmachen derselben genügt weder die Berufung auf den *intellectus ipse*, noch die Connivenz gegen Empfindung und Sinnlichkeit. Die eigene Beschäftigung mit den Problemen der mathematischen Naturwissenschaft und das Studium ihrer vorzüglichen Autoren konnte allein zur Einsicht in die Grundlagen und Voraussetzungen derselben führen. Es fehlte in Deutschland selbst nicht an einem Manne, welcher die philosophische Speculation mit der grossen und ausgebreiteten Forschung verband: Kant hat Leonhard Euler in allen Perioden und eingehend berücksichtigt. In minder mächtiger Weise

---

[1]) Altpreussische Monatsschrift 1883, S. 81, vgl. 112, 118.

zwar, aber sehr verdienstlich nach beiden Seiten und im genauesten Zusammenhang mit Kant steht Lambert da. Aber wichtiger und eingreifender ist von vornherein und bleibend das Verhältniss zu Newton. Die transscendentale Methode ist in dem Nachdenken über die *Philosophiae naturalis principia mathematica* entstanden.

Schon die Termini, deren Newton sich bedient, zeigen das Ausgehen von philosophischen Begriffen. Raum, Zeit, Bewegung Masse, Ursache, Kraft, Trägheit werden von Newton genannt und erklärt, und die Grundlage der Physik wird in ihnen bezeichnet. Die Definitionen, wie die Bewegungsgesetze wie die *Regulae philosophandi* weisen schon äusserlich auf solche Voraussetzungen hin, wie entschieden immer Newton den Gedanken betont, dass er Erscheinungen untersuche, deren Gesetze formulire, Hypothesen dagegen, welche den Grund dieser Gesetze angeben sollten, ablehne. Indessen die Erscheinungen selbst beruhen auf jenen in den Definitionen und den drei *Leges* vorausgesetzten Begriffen. Also liegt der Grund der Erscheinungen sammt ihren Gesetzen in jenen Grundbegriffen. Sind diese nun Hypothesen, welche die Physik zu vermeiden hat, oder sind sie Voraussetzungen, die von den verborgenen Qualitäten und von den Hypothesen der „Cartesianer", die Cotes namhaft macht, sich zu ihrem Vortheile unterscheiden? Wenn durch irgend einen factischen Beweis die „Erinnerung" Humes beschwichtigt und erledigt werden kann, so wäre dies dadurch möglich, dass die Gesetze und Ursachen der Bewegung, welche Newton feststellt, einen tiefern Grund haben, als dass sie in den Associationen der gewohnheitsmässigen Erfahrung beruhten.

Somit war Kant, um die Grundlagen der Wissenschaft zu entdecken, auf die Entdeckung der Wissenschaft selbst und auf die Darstellungen derselben angewiesen. Soll man nun aber glauben, dass er von den Autoren hätte lernen sollen, was in ihren Entdeckungen der treibende oder auch der wirksame Grund gewesen war? Die schwingende Lampe in der Kirche zu Pisa und der vom Baume fallende Apfel in jenem englischen Garten etwa sollten als Fingerzeige beachtet werden für den Grund einer wissenschaftlichen Entdeckung, wenn es sich um deren Wahrheit, wenn es sich um den Rechtsgrund, und nicht um die psychologische Veranlassung handelt? Oder

sollte man auf die Feststellungen der Forscher selber angewiesen bleiben, während doch in diesen Feststellungen nicht mehr der Forscher, sondern — der Philosoph redet? Wie ist nun Kant zu seiner transscendentalen Methode gelangt, wenn er zwar auf die Thatsache der Wissenschaft und ihrer literarischen Darstellung angewiesen war, andrerseits aber unabhängig von derselben bleiben konnte und musste in der Prüfung, Kennzeichnung und Formulirung jener Grundlagen?

Die Frage scheint in sich selbst beantwortet zu sein: Newton ist als Systematiker seiner Wissenschaft nicht mehr und nicht weniger denn Philosoph. Die Begriffe, die er voraussetzt, sind philosophische Begriffe. Und nicht nur Newton, sondern der Begründer dieser „neuen Wissenschaft", Galilei hat bei aller nachdrücklichen Berufung auf Erfahrung und Beobachtung bestimmter noch als Newton die Mitwirkung des speculativen Elementes, der philosophischen Voraussetzungen anerkannt und aufgewiesen. So könnte man denn meinen, Kant habe nur jene ausgezeichneten Begriffe in Erwägung zu nehmen brauchen, um an ihnen seine Methode zu entwerfen und zu bewähren. Die Sammlung und Prüfung derjenigen Begriffe, welche von Galilei bis Newton theils in offener Discussion, theils in latenter Anerkennung sich befinden, könnte als die schlichte Aufgabe der philosophischen Methode erscheinen.

Indessen ist die Methode keineswegs die Uebersetzung der Grundbegriffe aus der geschichtlichen Feststellung in die philosophische Rechtfertigung. Die Feststellung selbst muss zwar von der geschichtlichen Einsicht veranlasst und eröffnet werden; aber sie bedarf eigener philosophischer Erwägungen, bevor noch die Rechtfertigung beginnen kann. Und in diesen Vorbereitungen besteht die Schwierigkeit der transscendentalen Methode. Lägen die Begriffe, in denen der Rechtsgrund der Erkenntniss beruht, in gesichertem Thatbestande vor, so sähe man nicht recht, was der Philosophie ihrerseits zu thun übrig bliebe. Wenn die Fallgesetze etwa den philosophischen Begriff der Trägheit voraussetzen, so würde die philosophische Methode dabei ihr Bewenden haben, diese Probe des Exempels darzulegen; worin bestände da ihre selbständige, auch nur eigenartige Arbeit? Andrerseits aber soll sich die philosophische Untersuchung der Erkenntnisswerthe von den Thatsachen der

Forschung nicht emancipiren können, ohne unmündig und stammelnd zu werden. Was ist nicht Alles als eine ewige Wahrheit, eine angeborene Idee, ein untrügliches Zeugniss des Geistes ausgegeben worden, während die nächste Prüfung es eitel vernichtet hat. Soll die Philosophie etwa darauf sich bescheiden, die Elemente der Erkenntniss zu proclamiren, die jeweilig der Wechsel der Zeitalter als constante Factoren ausscheidet? Gegen diese kurzsichtige Meinung spricht schon die eine Thatsache, die viel zu denken giebt: dass sehr wenige neue Grundbegriffe entdeckt worden sind; dass wir in allen unsern Methoden und Ergebnissen hauptsächlich und vorzugweise mit denselben Grundbegriffen operiren, welche die Griechen, unsre wissenschaftlichen Lehrmeister, uns überliefert haben. Also liegt die Aufgabe der Philosophie doch wol tiefer, als dass sie in solcher relativen Analyse dessen bestände, was uns jeweilig so weit gebracht.

Hier stellt sich nun die andere Schwierigkeit ein, welche die transscendentale Methode zu besiegen hat. Nicht in den Grundlagen, die der Forscher voraussetzt und als solche kenntlich macht, glaubt man der wirksamen Rechtsgründe der Erkenntniss habhaft und sicher werden zu können — ist doch über die Art und Anzahl derselben Streit unter den Forschern; sondern in der Tiefe des Geistes selbst, in den Wurzeln des Denkens müsse, so meint man, dasjenige entdeckt werden, was als Quelle und Schutz der Wissenschaft soll gelten können. Damit aber entsteht der kritischen Methode die Gefahr, in eine psychologische sich aufzulösen, und anstatt die Werthe der Erkenntniss abzuschätzen, ihre vermuthlichen Anfänge und Entwickelungen zu beschreiben: von Platon zu Aristoteles abzufallen.

Und doch scheint es unvermeidlich, dass die philosophische Methode, die den Werth der Erkenntnisse, und zu diesem Behufe die denselben bedingenden Grundbegriffe untersucht, mit der psychologischen Analyse wenn nicht zusammenfalle, so zum mindesten sich berühre und verbinde. Sind doch die Erkenntnisse nicht chemische Stoffe, sondern psychische Gebilde und Vorgänge; wie sollte man daher bei ihrer Untersuchung der Mittel und Wege entrathen können, welche die Psychologie in ihren Unterscheidungen darbietet? Wenn Newton z. B. den

Raum voraussetzt, als was für eine Art von Begriff sollen wir denselben ansehen? Hier tritt uns sofort die überlieferte Unterscheidung entgegen, ob derselbe ein Begriff des Denkens, oder ein Product der Empfindung sei. Ist auch die von Newton vorausgesetzte Ursache ein solches Product, oder muss dieselbe als eine Sonderbarkeit des sogenannten Denkens ausgezeichnet werden? Achten wir nun gar auf den vorausgesetzten Begriff der Masse, so steigert sich die Schwierigkeit, da in demselben vielleicht eine Complication beider Arten psychischer Thätigkeit zu erkennen sein dürfte. Man sieht aus diesen kurzen Erwägungen, dass die kritische Methode nicht wol ohne die psychologische anstellbar scheint. Daher gewinnen die sensualistischen Psychologen das Ansehen, die Fortsetzer Descartes' zu sein, dieselben Probleme zu behandeln, wie Descartes und Leibniz. Es sind jedoch gar nicht dieselben Probleme; und man kann an dem Unterschied der Tendenz, der zwischen den Rationalisten und den Sensualisten obwaltet, den Unterschied beider Methoden sich deutlich machen.

Das Interesse der Psychologie ist auch bezüglich der Grundbegriffe der Erkenntniss ein ganz anderes als dasjenige der Methode, die wir suchen. Locke kann, sofern er consequent verfährt, kein letztes Gebild des Bewusstseins anerkennen, welches er nicht weiter zu zerlegen für seine Aufgabe halten müsste. Das vollberechtigte Interesse der Psychologie ist es, keine sogenannten angeborenen Ideen gelten zu lassen, sondern für alle, so ursprünglich sie scheinen, die Abfolge nachzuweisen. Wie, durch welche Vermittelung, durch welche Zusammensetzung von Vorstellungen wir zu dem Begriffe der Causalität gelangen, das ist und bleibt ein Interesse der Psychologie, wie auch die Entscheidung über den Werth der Causalität als eines Grundbegriffs der Erfahrung fallen möge. Ebenso darf das Interesse an der Frage, wie wir zu der Vorstellung des Raumes kommen, durch die Vermittelung und Verbindung welcher Sinnes-Empfindungen, durch kein anderes Interesse beeinträchtigt werden. Die Fragen der Entwicklungsgeschichte beziehen sich mit Fug und Recht auch auf die seelischen Gebilde. So scheinen beide Interessen neben einander herzugehen, selbständig und ebenbürtig; vielmehr schien es, dass das psychologische von dem kritischen sogar voraus-

gesetzt werde, insofern die Erkenntnisse psychologische Vorgänge sind.

Eine weitere Ueberlegung muss nun aber zeigen, dass die Psychologie nicht minder von dem kritischen Interesse abhängig ist. Denn auf was für Elemente führt ihre Analyse sie zurück? Auf Empfindungen. Was sind denn aber Empfindungen, als Elemente des Bewusstseins gedacht? Nervenerschütterungen charakterisiren doch das Bewusstsein nicht. Was entspricht den elementaren Bewegungen des Nervensystems in dem Bewusstsein? Auf diese Fragen lauten auch heute noch die Antworten verschieden, je nach dem hypothetischen Anfang, von dem man bei dem Aufbau des Bewusstseins ausgehen zu müssen glaubt. Die englischen Sensualisten aber machten sich in diesem Punkte wenig Bedenken. Sie nahmen die „lebhaften“ Empfindungen als Impressionen der Dinge, und die Ideen als die Copien dieser Impressionen. Ist das aber noch Psychologie? Sind nicht vielmehr Dinge und deren Eindrücke Begriffe, die den Inhalt und Werth der Erkenntniss angehen, nicht aber die Beschreibung der Vorgänge des Erkennens? So sehen wir, dass das angeblich psychologische Interesse einen kritischen Unterschleif macht, der verhängnissvoll und typisch ist.

Denn dies hatte Descartes als den principiellen Irrthum bezeichnet, dass man die Ideen für die Abbilder der Dinge hält, dass man also von Dingen ausgeht. Und es ist charakteristisch, dass Descartes nicht zwar als Methodologe, aber nichtsdestoweniger als Psycholog materiale Ideen und Impressionen der Dinge in den Empfindungen annimmt. Es ist, als ob dieser fatale Ausgang unvermeidlich wäre, wo immer man auf Psychologie sich einlässt. In den Impressionen steckt also ein kritisches Vorurtheil. Die Psychologie der Impressionen ist daher nicht nur von jener andern Art der philosophischen Untersuchung abhängig, sondern greift ihr vor. Darin liegt das unverbesserlich Unwissenschaftliche ihres Ausgangs.

Daher nahmen die Rationalisten, die die Wissenschaft mit erzeugen halfen und die wichtigsten instrumentalen Begriffe hinzubrachten, den mathematischen Ausgang, indem sie zusahen, mittels welcher Grundbegriffe die mathematische Naturerkenntniss sich constituirt. Nur konnten sie in der Charakteristik dieser Grundbegriffe nicht ins Klare kommen, und das Verhält-

niss des Denkens zur Empfindung, der *vérités de raison* zu denen *de fait* konnten sie nicht schlicht bestimmen. Daher bekamen die Sensualisten die Oberhand, die wenigstens deutlich und im Ganzen unumwunden zu reden wussten. Von der neuen Methode muss vorerst erwartet werden, dass sie diese correcte Bestimmung zu treffen vermöge. Denn das ist das Problem, welches in dem Worte Erfahrung liegt: die Verbindung speculativer Elemente mit Mathematik und beobachtbarer Empfindung.

Es ist nun aber dem Philosophen nicht so leicht geworden, diese speculativen Elemente aus den Darstellungen Galileis oder Newtons einfach abzulesen, dieweil diese Forscher so wenig wie Descartes und Leibniz diese Auseinandersetzung zu Stande gebracht haben. Also muss er doch, so scheint es, wohl oder übel Psychologie treiben; denn um Gebilde, um Thatsachen des Bewusstseins handelt es sich. Was im Bewusstsein des Erkennens Empfindung, was Denken sei, das kann doch zum mindesten nicht ohne psychologische Distinctionen ausgemacht werden. So scheint die neue Methode dennoch wieder auf Psychologie angewiesen zu sein, wenn nicht gar in dieselbe auszulaufen. Mag sie sich nur vor der unkritischen Annahme von impressionirenden Dingen hüten.

Indessen mit dieser Vorsicht ist es nicht abgethan; denn der Fehler im Ausgang greift weiter. Wenn wir die Grundlagen bestimmen wollen, welche Newton voraussetzt, so ist jener psychologische Ausgangsfehler ein beständiger Hemmschuh. Wir wollen wissen, was der Raum bedeute für die Geometrie und die mit ihrer Hülfe zu Stande kommende Naturwissenschaft, und Hume antwortet uns psychologisch, dass der Raum die Idee sei, welche von den wiederholten Empfindungen farbiger Punkte entstehe. Also ist der Raum, nach dessen Bedeutung für die Erkenntniss von Gegenständen wir fragen, die Copie der Impressionen, welche von Punkten, also von Dingen, herrühren müssen. Die Dinge sind also da, und es ist im Grunde überflüssig, nach den einfachen Mitteln zu forschen, denen sie zu verdanken seien. Sie sind unbezweifelt vorhanden. Der Skeptiker richtet seinen Zweifel anderswohin. So setzt sich die Unwissenschaftlichkeit des Ausgangs von Dingen auf die Analyse der Erkenntniss und ihrer Grundlagen fort. Die neue Methode, obzwar sie die psychologische Sprache nicht entbehren kann —

denn es handelt sich um seelische Erzeugnisse —, muss daher dennoch auch innerhalb der psychologischen Analyse, insoweit sie derselben sich bedient, ihr eigenes Interesse geltend machen, das kritische Vorurtheil derselben entkräften, und somit der Psychologie selbst einen wissenschaftlichen Halt verleihen.

So muss denn bei der Analyse derjenigen Thatsachen des Bewusstseins, welche und sofern sie die Erkenntniss erzeugen, ein innerer Unterschied der Tendenz bestehen bleiben. Dieses Unterschiedes wegen bezeichnet Kant das Vorverfahren der transscendentalen Methode mit dem recipirten Terminus „metaphysisch". Und diese metaphysische Vorbedingung ist zugleich die Correctur des psychologischen Vorurtheils. Der psychologische Analytiker muss zur Einsicht gebracht werden, dass es Schranken der Analyse giebt, welche anzuerkennen das Symptom kritischer Reife ist, und welche aufzurichten das kritische Interesse fordert.

Wir wollen beide Punkte gesondert betrachten, und zuvörderst erwägen, wiefern die Anerkennung sachlicher Schranken für die psychologische Analyse das Symptom der Befreiung von einem psychologischen Vorurtheil sei.

Nun, alle Welt ist darüber allmählich zur Besinnung gekommen, dass wir nicht verstehen, an sich und unvermittelt begreifen, was Bewusstsein sei. Das hat Locke bereits sehr klar eingesehen, und das Problem des Occasionalismus ist nicht minder ein Ausdruck dieser Einsicht. Wenn man nun aber begreift, dass wir nicht verstehen können, wie es zugehe, dass wir Bewusstsein haben, giebt man damit nicht thatsächlich zu, dass es Elemente des Bewusstseins geben müsse, welche der psychologischen Analyse Widerstand leisten? Was heisst denn, dass wir nicht verstehen, was Bewusstsein sei, anders, als dass wir nicht verstehen, was sei es Raum-Bewusstsein, oder Substanz-Bewusstsein, oder Causalitäts-Bewusstsein sei?

Freilich darüber eben ist Streit, ob Raum, Substanz und Causalität solche letzte Elemente des Bewusstseins seien. Zugegeben, dass über diese besonderen Fälle Streit sein dürfe; darüber aber kann doch nicht Streit sein, dass es irgend welche letzte Elemente des Bewusstseins geben müsse. Denn in irgend welchen Bestimmtheiten muss der allgemeine Ausdruck des Bewusstseins doch gedacht werden. Wie sehr daher die Aufgabe berechtigt ist, die Bestimmtheiten des ausgebildeten Be-

wusstseins zu zerlegen, und aus hypothetischen Elementen zu reconstruiren, so involvirt doch gerade diese Aufgabe selbst die Annahme hypothetischer Elemente, welche jedoch durchaus Elemente des Bewusstseins sein müssen, nicht etwa solche der Nervenbewegungen sein dürfen. Könnten wir in letztere ohne Rest das Bewusstsein aufgehen lassen, so würde dasselbe damit begreiflich. Sobald wir es an und für sich als unbegreiflich anerkennen, haben wir damit der psychologischen Analyse unübersteigliche Schranken gesetzt; oder wir dächten das Bewusstsein in verworrener Abstractheit, ohne zu bedenken, dass jedes *ens* ein *quale* sein muss. Wenn das Bewusstsein überhaupt unbegreiflich ist, so müssen irgend welche Modificationen desselben unbegreiflich sein. Es ist sonach ein Zeichen kritischer Reife, unauflösbare Elemente des Bewusstseins anzunehmen.

Aber es ist zugleich ein Erforderniss des kritischen Interesses, solche Elemente zu behaupten. In dieser Richtung hat Kant den Terminus *a priori* aufgenommen, der bei Leibniz und seinem Anhang besonders zum Stichwort gemacht war. Obschon das *a priori* bei Kant, wie wir genauer sehen werden, zunächst aber schon aus der Einfügung desselben in die transscendentale Methode schliessen können, der Begründung und dadurch auch dem Inhalte nach etwas Anderes zu bedeuten hat, so liegt doch darin die Gemeinschaft mit der früheren Bedeutung, dass in dem *a priori* bei Kant wie bei Leibniz ein Element des Erkennens festgelegt wird, welches der psychologischen Analyse verschlossen bleibt. Und indem das Vorverfahren der transscendentalen Methode solches *a priori* feststellt, unterscheidet sich dasselbe ob dieser Tendenz und dieses Ergebnisses von der psychologischen Untersuchung. Diejenige Untersuchung der Thatsachen des Bewusstseins im Erkennen, welche der psychologischen Analyse unzugängliche, das will sagen als *a priori* anzuerkennende Elemente des Bewusstseins feststellt, nennt Kant eine „metaphysische Erörterung“. Und diese ist eine nothwendige Vorbedingung der transscendentalen.

Man kann nun die Frage aufwerfen, weshalb die transscendentale Methode diese metaphysische voraussetze, weshalb das kritische Interesse die Auszeichnung solcher Elemente fordere. Könnte man denn nicht die Erkenntnisswerthe der Wissenschaft

auch dadurch allein bestimmen, dass man die Grundlagen als solche des Erkennens bezeichnete, unbekümmert darum, ob sie Elemente des menschlichen Bewusstseins seien? Warum sich in den Streit der Psychologen einlassen, und nicht vielmehr, wie die Forscher selber, das als nothwendig Erscheinende bewusster Weise zu Grunde legen? Die Forscher erkennen ja in solchem Ausgang von Grundlagen das *a priori* an; warum in einem andern, weniger relativen Sinne ein *a priori* suchen? Wenn ich wissen will, in welchen Grundlagen und Voraussetzungen die mathematische Naturwissenschaft beruhe, was hilft es dazu, und wiefern ist es dazu sogar nothwendig, dass ich erkenne, diese Grundlagen seien der psychologischen Analyse unzugänglich, aller psychologischen Entwickelungsbetrachtung entzogen, Urbestandtheile des Bewusstseins schlechthin, und daher, in Bezug auf die interessante Frage, wie es zugehe, dass wir sie haben, ebenso unergründlich, wie nun eben das Bewusstsein selbst, von dem doch Locke und Hume anerkennen, dass es schier unbegreiflich sei, so unbegreiflich, wie die Materie?

Diese Frage führt uns zum Eigenthümlichen der philosophischen Methode, im Unterschiede von der geschichtlichen Kenntnissnahme derjenigen Voraussetzungen, die in den Schriften der Forscher namhaft oder bemerkbar gemacht sind; damit aber auch wieder zur Complication der kritischen Untersuchung mit der Psychologie, von welcher sie sich in der Behauptung des *a priori* unterscheidet.

Worauf beruht nun die Nothwendigkeit dieses Unterschiedes, sofern von dem Nutzen abgesehen wird, den die Psychologie für ihre eigene Aufklärung daraus ziehen kann? Worauf beruht die Nothwendigkeit, solche Elemente *a priori* anzuerkennen, zum Behufe und Gewinn der kritischen Methode selbst? Es scheint beinahe, als ob die transscendentale Methode in der metaphysischen gipfle, nicht sie nur voraussetze. Es scheint, als ob vermittelst des Nachweises solcher Elemente die philosophische Methode ihre Selbständigkeit und Eigenartigkeit endgültig zu bewähren habe. Dieser Schein ist trügerisch; aber dass der transscendentale Nachweis ohne die metaphysische Feststellung nicht durchgeführt, ja nicht begonnen werden kann, das muss man von vornherein sich klar machen.

Angenommen nämlich, es gäbe nicht solche Eigenthümlich-

keiten des Bewusstseins, in denen sich der Charakter des Erkennens schlechthin ausprägt, so wäre die Folge, dass wir in willkürlichen, oder höchstens psychologisch bedingten Combinationen unser sogenanntes Erkennen vollzögen. Man würde nicht sagen können: dass ich ein Ding als Inbegriff von Eigenschaften constituire, sei ein Grundzug dessen, was man Geist nennt, sei eine Handlungsweise, in welcher dasjenige sich vorzugsweise bethätigt, was man Denken nennt; sondern man müsste sagen, das Spiel unserer Einfälle, durch Gewohnheit etwa gezügelt, treibe diese Vernunftblasen. Und der Charakter der Wissenschaft selbst wäre damit eine Einbildung dieser traditionellen Gewohnheiten. Opposition gegen den Apriorismus hat den Skepticismus zur Consequenz. Der Glaube an den Geltungswerth der Wissenschaft beruht daher auf der Hypothese eigenthümlicher Elemente und Charaktere des erkennenden, des geistigen Bewusstseins, in denen die Wissenschaft selbst ihre Grundlage und Gewähr hat. Die Wissenschaft wäre von Ohngefähr, wenn es in den Combinationen der Wahrnehmungen und ihrer Willkür läge, dass sie sich in ihr zusammenfinden; wenn sie nicht in Grundlagen des Bewusstseins wurzelte, die wir als die der Analyse unzugänglichen Arten und Bestimmtheiten des Bewusstseins nachweisen können.

Woher kämen denn jene Begriffe, die Newton voraussetzt? Setzt er sie voraus nach der Gewohnheit seiner Combinationen, oder gar in einer gewissen Anhänglichkeit an die antike Tradition, die ebenfalls bereits jene Begriffe ausgezeichnet hat? Und hat sich auch Galilei von jenen Begriffen nicht emancipiren können, während er sonst seinen Aristoteles so eifrig bekämpft? Und wenn Hume Recht hat, dass jene Begriffe Gewohnheitstugenden seien, beruht dann nicht jene Newton'sche Wissenschaft auf willkürlichen, in der Gewohnheit allein gegründeten Annahmen? Müssen nicht dagegen, wenn Wissenschaft bestehen soll, jene Begriffe geltend gemacht werden als Elemente und Grundlagen des erkennenden Bewusstseins, die jenseit aller controlirbaren Gewohnheit liegen, und demgemäss das Fundament und den Rechtstitel der Wissenschaft bilden?

So sehen wir, dass das Vertrauen in den Geltungswerth der Wissenschaft verbunden ist mit der Annahme von Grundlagen des Bewusstseins, in welchen die Wissenschaft ihren

Anfang genommen und in deren Ausbau sie ihre Geschichte weiterführt. Vor zwei Gefahren hat sich indessen diese Annahme zu schützen. Erstlich muss von der Bezeichnung und genaueren Bestimmung solcher Elemente alle Voreingenommenheit methodisch ausgeschlossen sein. Zweitens darf man in der Gliederung derselben als Elemente des menschlichen persönlichen Bewusstseins die Aufgabe nicht für erledigt halten. Wird die zweite Gefahr bestanden, so ist damit auch die erste, und zwar methodisch gehoben.

Welche Irrungen mit der Annahme von apriorischen Begriffen sich verbinden können, das zeigt die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften hinlänglich. Dass Grundbegriffe da seien, muss angenommen werden; welche, darüber wird die fortschreitende Cultur des Geistes wachsende Einsicht bringen. Daher ist die metaphysische Erörterung in ihren Ergebnissen von relativem provisorischem Werthe; nur ihre Aufgabe und Tendenz ist unbedingt nothwendig und hat gesicherte Geltung. Ob wir z. B. mit der Causalität ausreichen, oder noch ein Zweck-Element des Bewusstseins anzunehmen haben, darüber kann die metaphysische Erörterung nicht befinden. Ebensowenig darüber, wie der Grundbegriff der Causalität zu formuliren sei, ob als Satz des Grundes oder so, dass die realen Veränderungen als solche durch denselben bestimmt werden. Ob in dem Stücke Wachs ein Ausgedehntes als Ur-Ding zurückbleibt, oder ein Abstracteres noch, oder aber ein Engeres, das seinerseits erst das Element der Substanz erzeuge — darüber kann sich das metaphysische *a priori* an und für sich nicht ausweisen.

Diesen Ausweis bringt die transscendentale Methode, deren Princip und Norm der schlichte Gedanke ist: solche Elemente des Bewusstseins seien Elemente des erkennenden Bewusstseins, welche hinreichend und nothwendig sind, das Factum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen. Die Bestimmtheit der apriorischen Elemente richtet sich also nach dieser ihrer Beziehung und Competenz für die durch sie zu begründenden Thatsachen der wissenschaftlichen Erkenntniss. Findet man z. B., dass der Begriff des Systems für die Wissenschaft nothwendig, für dieselbe constitutiv sei, so wird es nothwendig sein, ein Element des Bewusstseins ausfindig zu machen, welches in

seiner Allgemeinheit diesem Merkmal der Wissenschaft entspricht. So mündet also die metaphysische Erörterung in die transscendentale; und keineswegs gipfelt diese in jener. Die Elemente des Bewusstseins müssen als Grundlagen der Wissenschaft wirksam sein, und die Voraussetzungen der Wissenschaft sind als Grundzüge des erkennenden Bewusstseins geltend zu machen. Das metaphysische *a priori* muss zum transscendental-*a priori* werden. So reift Leibniz, von Hume gereinigt, zu dem in Newton befestigten Kant.

Soweit schien es zweckdienlich, im Voraus die Methode zu zeichnen, nach welcher Kants Entdeckungen vollzogen sind. Wenn man jetzt noch fragen sollte, wie es denn zugehen mag, dass diese doppelten Analysen so glücklich stimmen —, so wäre dies eine Frage an die Geschichte der Wissenschaft wie an ein Märchen. Weil eben und sofern die Wissenschaft kein Märchen ist, daher gelingt es, in ihren Grundbegriffen, die der literarische Nachweis ermittelt, jene keineswegs wunderbare Uebereinstimmung zu finden mit den allgemeinsten Wahrheiten der Logik, die von jeher die speculirende Vernunft aus dem Gewirr des Denkens herausgezogen hat. Nein — nicht aus dem Gewirr des Denkens, sondern aus den jeweiligen Ergebnissen und Problemen der wissenschaftlichen Gedanken hat die Logik ihre Allgemeinheiten abstrahirt. Diese wissenschaftlichen Gedanken führen von den Griechen, letztlich von Archimedes, über die Kluft des Mittelalters hinweg zu der Renaissance der Wissenschaften. Es ist sonach kein Wunder, dass in Galilei und Newton dieselben Grundgedanken arbeiten und Früchte bringen, die schon die Griechen bewegten und ihre Anfänge von Mathematik und Mechanik hervortrieben.

Und endlich, ist es denn nicht wirklich der Menschengeist, der da wie dort und in dem Extract der Logik wie in der Mutterlauge der Wissenschaft dasselbe und einzige Ferment ist? Nur darf er nicht im persönlichen Gehaben bestimmt werden, sondern in seiner vorzüglichen Bezeugung, in Vernunft und Wissenschaft. Es geht mit jenem Staunen über die unerwartete Correspondenz von Logik und Wissenschaft, wie umgekehrt mit dem Skepticismus. Man träumt eine unbestimmte, ungefähre Nothwendigkeit, und findet diese alsdann in der Wissenschaft nicht. Ginge man von dem Enthusiasmus für die Wissenschaft

aus, wie die Forscher selbst und die Männer der Doppelnatur von demselben erfüllt waren, so würde man die Tugend des Fleisses darauf richten, den Glauben an die Wissenschaft zu rechtfertigen, und den Thatbestand derselben in ihren nothwendigen und hinreichenden Bedingungen zu begründen.

Die transscendentale Methode entlarvt den Skepticismus, der gegen Elemente *a priori* überhaupt kämpft, als grundsätzlichen blinden Dogmatismus, und rechtfertigt den Glauben an die Wissenschaft und die Annahme von deren unauflöslichen, dem Spiel der Association entzogenen und schlechthin nothwendigen Grundlagen als die klare und reife Ueberzeugung von dem einzigen Ausgang, den die philosophische Untersuchung nehmen, und von dem aus sie zu förderlicher Einsicht gelangen kann. Der Sensualismus hat seine natürliche Consequenz im Skepticismus. Der Intellectualismus aber, das metaphysische *a priori* wurzelt in dem Gedanken, der zur Wissenschaft geführt hat, der die Wissenschaft erhält, und in der transscendentalen Methode dieselbe nach der Art ihrer Nothwendigkeit begreiflich macht.

Erstes Kapitel.

Die metaphysische Erörterung von Raum und Zeit.

Um die Erfahrung von dem vagen und verdächtigen Sinne zu befreien, welcher diesem Worte bei Freund und Feind anhaftet; um sie mit Newtons Naturwissenschaft gleichzusetzen, und in ihrem Werthe zu begründen, dazu erschien die Prüfung der Mathematik auf die ihr zu Grunde liegenden Voraussetzungen, abgetrennt von der Naturwissenschaft, erforderlich (S. 66 ff.). Es kann nun der Gedanke entstehen, dass Kant demzufolge an die Axiome, mit welchen Euklid diese Wissenschaft ausgerüstet hat, sich hätte wenden sollen, sei es um dieselben zu bewähren, sei es um sie zu berichtigen oder auch nur zu ergänzen. In der That sind im 17. Jahrhundert lebhafte Controversen über die Tragweite der von Euklid formulirten Axiome geführt worden; auch der Name der „Metageometrie" findet sich bereits bei Leibniz citirt[1]). Indessen auch diese Controversen stehen in einem unverkennbaren Zusammenhang mit den philosophischen Bewegungen, welche auf die Grundbegriffe der Erkenntniss gerichtet sind. Und unter diesen sind als die den Axiomen entsprechenden Grundbegriffe von der antiken Tradition Raum und Zeit überkommen. Auch bei Galilei, bei Keppler und bei Newton werden Raum und Zeit als die eminenten Begriffe der mathematischen Erkenntniss ausgezeichnet,

---

[1]) Mathematische Schriften Bd. IV. S. 219.

und bei Leibniz bilden sie als die Vorbedingung für seinen über Descartes hinausschreitenden Substanzbegriff den Vorwurf breiter und wichtiger Auseinandersetzungen. So ist es verständlich, dass Kant, um die Axiome zu prüfen, Raum und Zeit in Angriff nimmt.

Indessen auch ohne diese historische Beziehung war die Untersuchung der Begriffe von Raum und Zeit für die transscendentale Methode nothwendig. Diese bedarf ja, wie wir sahen, der metaphysischen Erörterung als ihrer Vorbereitung; denn nicht wissenschaftliche Sätze sollen etwa als angeborene Ideen proclamirt werden, sondern der Grund jener Sätze soll in den Grundzügen des wissenschaftlichen Bewusstseins, mithin in Grundformen unserer geistigen Art nachgewiesen werden. In Begriffen gilt es daher den Grund jener Sätze zusammenzufassen. Die Auszeichnung und Nachweisung solcher Begriffe ist die eigentliche Aufgabe der metaphysischen Erörterung; die Aufgabe, welche, wie wir sahen, die Collision mit der psychologischen Analyse zu bestehen hat. Wenn wir daher zum richtigen Verständniss der metaphysischen Bedeutung von Raum und Zeit gelangen sollen, so muss vorerst der Verdacht zerstreut sein, als ob durch die Ausnahmestellung von Raum und Zeit dem Interesse ihrer psychologischen Ableitung Abbruch geschähe: es muss klar gestellt sein, dass zwar die psychologische Analyse zu ihrer eigenen Förderung der Leitung bedarf, welche die Einsicht von der metaphysischen Bedeutung dieser Begriffe zu leisten vermag; zugleich aber ist die genaueste und klarste Auseinandersetzung zwischen der metaphysischen Erörterung und der psychologischen Analyse für das Verständniss der ersteren selbst erforderlich. Diese Auseinandersetzung dient zunächst der geschichtlichen Würdigung der Kantischen Untersuchung; ganz besonders aber ist sie unerlässlich für die sachliche Vertheidigung der Kantischen Grundlagen. Die metaphysische Erörterung darf der psychologischen Analyse in keiner Weise das Recht verkümmern.

Es ist die Meinung bestimmt oder unklar vorhanden, dass die empiristische Erklärung der Raum-Vorstellung eine Errungenschaft der modernen physiologischen Optik sei. Sicherlich wird dies für die Ausbildung und Durchführung der Ansicht zutreffend sein; aber der Gedanke selbst ist in der ganzen

neuern Philosophie von Descartes ab vorwaltend. Besonders bemühen sich Malebranche und nach ihm mit bekanntem Nachdruck Berkeley um den Nachweis der psychologischen Entstehung der Raum-Vorstellung aus dem Zusammenwirken von Tast- mit Gesichts-Empfindungen. Diese Richtung der psychologischen Ansicht ist in breiten und gründlichen Ausführungen von Tetens verfolgt worden, dessen „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung“ während der Abfassung der Kritik der reinen Vernunft „aufgeschlagen“ auf Kants Tische gelegen haben sollen. Und ebenso hat der autorisirte Interpret Kants, Johann Schultz, in seiner „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft“ (1789) die Frage über das Verhältniss der einzelnen Sinnes-Empfindungen zur Vorstellung des Raumes und insbesondere über den Antheil, den ausser und vor der Gesichts-Empfindung die anderen Sinnes-Empfindungen an der Entstehung der Raum-Vorstellung haben, ausführlich discutirt, bevor er zur Beleuchtung der mathematischen Bedeutung des Raumes überging. Trotzdem macht auch heute noch die Kantische Raum-Theorie der Psychologie der Raum-Vorstellung Schwierigkeiten, wie auch andrerseits die mathematisch-philosophische Untersuchung an der vermutheten falschen Psychologie Kants Anstoss nimmt. Diese Bedenken müssen zunächst durch genauere Bestimmung der metaphysischen Erörterung gehoben werden.

Es darf nun nicht verschwiegen werden, dass Kant selbst durch die Einführung des Raum-Problems in den einleitenden Paragraphen zur transscendentalen Ästhetik diesen Anstoss mitverschuldet hat. Aber freilich war und ist es schwer, denselben zu umgehen. Denn mit irgend welcher psychologischen Disposition muss wol oder übel begonnen werden, sofern es sich um Erkenntniss-Vorgänge handelt, welche doch immer psychische Vorgänge sind und bleiben. Sogar die mathematische Instruction vermeidet und verschmäht derartige Distinctionen nicht, indem sie für die Einführung ihrer Definitionen an das Bewusstsein appellirt, in welchem die definirten Figuren sich erzeugen. So hat auch Kant geglaubt, Definitionen über Anschauung, Sinnlichkeit, Verstand, Empfindung, Erscheinung, Form und Materie vorausschicken zu sollen, während doch die genauere Bestimmung dieser Begriffe erst im Verlaufe der

Verhandlungen und als Inhalt und Ergebniss derselben erfolgen kann. Und auch der Aufstellung der Sätze vom Raume geht eine kurze Einführung voran, in welcher auf das Bewusstsein hingewiesen wird, als in welchem wir Gegenstände im Raume und Seelenzustände in der Zeit vorstellen. So wird auch hier nochmals auf das empirische Bewusstsein provocirt, und dadurch der Schein erweckt, als ob es sich um eine psychologische Untersuchung handelte, auf welchem Wege oder Umwege wir zu unsern Vorstellungen von Raum und Zeit gelangen. Dieser Schein liegt um so näher, als man nicht absieht, um welches andere Problem, um welche andere Bedeutung von Raum und Zeit es für die philosophische Untersuchung sich handeln könne. Alle Geltung von Raum und Zeit glaubt man in ihrer psychologischen Natur begründet. Man beachtet den Unterschied der transscendentalen Erörterung von der metaphysischen nicht: wie sollte man den Unterschied der metaphysischen von der psychologischen bedenken?

Diesen Verdacht, als ob durch die metaphysische Bedeutung von Raum und Zeit ihre psychologische Entwickelung geleugnet und das Interesse an der Untersuchung derselben geschädigt würde, sollte schon das erste Wort der Kritik beseitigt haben: „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.. Der Zeit nach geht also keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher und mit dieser fängt alle an.“ So bestimmt und als selbstverständlich wird die Weisheit des Sensualismus eingeräumt: dass die zeitliche Entstehung und Erwerbung der Erkenntniss, und zwar aller Erkenntniss die Erfahrung voraussetze. Dieses „der Zeit nach“ klingt wie eine Parodie auf Lockes Wort, dass *in time* die Erkenntniss aus der Sinnes-Erfahrung sich entwickele. Denn wie selbstverständlich und tautologisch es auch ist, dass der Zeit nach keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorhergehe, dieweil ja die Erfahrung in dieser Bezeichnung als der zusammenfassende Ausdruck unsres geistigen Lebens und Erwerbes gebraucht wird, so dürftig ist positiv genommen die Auskunft, dass mit der Zeit aus der Sinnes-Erfahrung die Erkenntniss werde. Dieser Unterschied hat sachlichen, hat Geltungs-Charakter, kann daher nicht lediglich durch die Berufung auf den Zahn der Zeit festgesetzt werden.

Es ist Sache der Psychologie, die Stationen zu bezeichnen und soweit möglich auszumitteln, in denen der Zeit nach die Vorgänge und Gebilde des Bewusstseins sich gestalten. Und die Erfahrungen, welche man im 17. Jahrhundert bereits an operirten Blindgeborenen machte, wie die Beobachtungen über die allmähliche Entwickelung des Seelenlebens überhaupt und so auch der einzelnen Sinnesthätigkeiten im Kinde haben die Ansicht nahe gelegt und deutlich gemacht, dass eine Zusammenwirkung von Sinnes-Empfindungen erforderlich sei, wenn höhere Stufen des Bewusstseins erstiegen, geistige Erscheinungsformen entwickelt werden sollen.

Für diese Auseinandersetzung von Psychologie und Erkenntnisskritik wollen wir hier dem Terminus „Vorstellung“ eine auszeichnende Bedeutung abgrenzen.

Wenn man Gefühle und Empfindungen als die Elemente und das Material des Bewusstseins betrachtet, so giebt es einen Ausdruck, der den complicirteren Vorgang des Bewusstseins, die Verbindung von Empfindungen bezeichnet. Und es ist psychologisch unerlässlich, die Zusammensetzung der Elemente des Bewusstseins ebensosehr durch einen Terminus auszuzeichnen, wie das Auftauchen der Elemente selbst. Diese besondere Eigenthümlichkeit des Bewusstseins, dass in demselben Zusammensetzungen und Verbindungen sich gestalten können, als wäre das Bewusstsein ein Geräth, an welchem Zusammenfügungen herstellbar sind, diesen Verbindungs-Charakter des Bewusstseins mag der Terminus „Vorstellung“ vertreten.

Unter diesen Vorstellungen oder Zusammensetzungen sind nun Raum und Zeit als Typen und Gestaltungsmittel der Vorstellungen auszuzeichnen.

Raum und Zeit sind nicht selbst Vorstellungen, sondern Werkzeuge zur Bildung und Fixirung von Vorstellungen.

Raum und Zeit können als die ersten Stufen bezeichnet werden in der Herstellung von Verbindungen im Bewusstsein, mithin als die ersten Typen der Vorstellungen. Werden aber in psychologischer Hinsicht Raum und Zeit nicht einmal als Einzel-Vorstellungen gedacht, sondern als Stufen in dem Prozess der Objectivirung innerer Empfindungen zu äusseren und inneren Dingen, so ist damit schon die Voraussetzung gemacht, dass sie nicht etwa gar besondere und einfache Organ-Empfindungen

sein, überhaupt nicht in Einzeldingen des Bewusstseins letztlich beruhen können, sondern auf Elemente angewiesen sein müssen, in deren Verbindung ihre psychologische Eigenart besteht.

So kann keine philosophische Methode, auch die auf den Werth und Geltungsgrund der Erkenntniss gerichtete transscendentale nicht, diese Einsicht verdunkeln dürfen: dass die Raum-Vorstellung durch die Zusammenwirkung von mehreren Empfindungs-Arten bedingt sein muss. Und Kant, wenn er auch nur Tetens gelesen hätte, oder Eulers Briefe an eine deutsche Prinzessin, musste mit der Thatsache vertraut gewesen sein, dass die Raum-Vorstellung Gesichts-, Tast- und Bewegungs-Empfindungen voraussetzt.

Indessen verhindert diese psychologische Einsicht von der nothwendigen Entwickelung der Raum-Vorstellung aus der Combination von Empfindungs-Elementen keineswegs ein anderes Interesse an der Bedeutung des Raumes: nämlich dasjenige, welches bereits Descartes geltend gemacht, indem er das Stück Wachs auf *quelque chose d'étendu* reducirte, und die Ausdehnung in erster Linie zur Substanz erklärte. Leibniz, wie sehr er diese Identificirung von Substanz und Ausdehnung bekämpfte, hebt doch bestimmt und ausdrücklich genug die prärogative Geltung der Begriffe Raum und Zeit hervor, indem er sie an allem Existirenden als die „Ordnungen“ desselben auszeichnete. Die wissenschaftliche Form dieser Ordnungen ist die Mathematik.

Leibniz aber hat die Selbständigkeit dieser wissenschaftlichen Ordnung nicht anerkannt, vielmehr die Mathematik in ihren Methoden und Gesetzen von denen der Logik abhängig gemacht. Daher hat er nur dem Substanzbegriff eine abschliessende Geltung der Erkenntniss zugesprochen, dem Raume dagegen wie der Zeit zwar eine vorbereitende, aber auch in diesem Werthe eine unfertige und abhängige. So setzt die Ordnung immer die Materie und das Ding, im besten Falle die Substanz voraus, an welcher diese Ordnung sich zu vollziehen hat. Es ist sogar die Gefahr nicht ausgeschlossen, dass die Ordnung erst nachzukommen, hinterher sich zu bilden vermöchte. Und wenn wir selbst von dieser Consequenz absehen, so ist der Ausdruck jedenfalls mehr logisch beschreibend als erkenntnisskritisch gestaltend und erzeugend.

Es lässt sich so verstehen, wie dieser terminologisch

durchgängige Ausdruck in Leibnizens Schule und Zeitalter mehr den Charakter des monadologischen Weltbildes zu betreffen schien, an die Harmonie gemahnte, die unter den Dingen und Geschehnissen des Universums prästabilirt sei. Die Ordnung scheint beinahe vorzugsweise eine ästhetische Gesetzlichkeit der Natur zu bedeuten. Aus diesem Gesichtspunkte hat auch Kant in seiner vorkritischen Periode von Raum und Zeit geredet. Insbesondere in einer der Schriften aus dem Jahre 1763 „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ weist er auf die Unermesslichkeit harmonischer Beziehungen in den Eigenschaften des Raumes hin, „deren viele die höhere Geometrie in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien darlegt, und alle, ausser der Uebung des Verstandes, durch die denkliche Einsicht derselben, die Gefühle auf eine ähnliche oder erhabenere Art wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.“ [1]) So wird hier die Ordnung, die der Raum darlegt, als ästhetische „Anständigkeit“ gedacht.

Bald jedoch ändert sich der Ausdruck des Interesses an dem Erkenntnissgebiet des Raumes. In der Abhandlung vom Jahre 1768 „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ will Kant „den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen“ [2]) suchen, dessen mathematische Bestimmung Leibniz in seinem Plane einer *Analysis situs* treffen wollte. Aus diesem Gesichtspunkte erscheint ihm der Raum als eine „Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angesehen werden muss.“ Diese Einheit nennt er hier in Uebereinstimmung mit Newton und mit Euler den „absoluten“ Raum, auch den „ursprünglichen“ und endlich in derselben Verbindung den „reinen.“ [3]) Dieser absolute und ursprüngliche Raum wird von der Materie unabhängig gedacht. Denn wenn das „erste Schöpfungsstück“ eine Menschenhand gewesen wäre, so war „eine andere Handlung der schaffenden Ursache“ nöthig, eine rechte Hand hervorzubringen, als eine linke. „Nimmt man nun den Begriff vieler neuerer Philosophen, vornehmlich der Deutschen an, dass der Raum nur in dem äussern Verhältnisse

---

1) W. W. I. S. 201. vgl. 248 ff.
2) W. W. V. S. 293 ff.
3) W. W. V. S. 301.

der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehe," so würde, da unter dem gegenseitigen Verhältniss der Theile dieser Hand kein Unterschied stattfindet „diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d. i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist." Also kann Leibniz nicht Recht haben, dass der Raum nur eine Bestimmung der Theile der Materie sei; vielmehr giebt es wahre Unterschiede, welche einen absoluten und ursprünglichen Raum nothwendig machen.

Aber auch „rein" ist diese Einheit des ursprünglichen Raumes, weil der absolute Raum „kein Gegenstand einer äusseren Empfindung" ist, sondern „alle dieselbe zuerst möglich macht." Das Letztere hat sich soeben an dem Beispiel der alternativisch linken oder rechten Hand dargethan. Ohne den absoluten Raum und das Verhältniss zu ihm wäre somit die Empfindung der Hand, die doch entweder eine rechte oder eine linke sein muss, nicht möglich. Dagegen erscheint der Satz, dass der absolute Raum „kein Gegenstand einer äusseren Empfindung" sei, wie erschlichen oder recipirt. Er ist in der That von Newton angenommen; und daher liegt die Gefahr um so näher, die Herkunft des absoluten Raumes in den Intellect zu verlegen. Kant warnt jedoch hier bereits davor, den Raum „für ein blosses Gedankending" anzusehen. Was ist er denn? Gehört er etwa, ebenso wie der Empfindung, auch dem Denken überhaupt nicht an? Sogar dass er „dem innern Sinne anschauend genug" sei, ist hier schon ausgesprochen; aber weiter war Kant in dieser kurzen Abhandlung noch nicht gediehen, zu einer positiven Bestimmung nicht gereift. Wie überall in der neuern Philosophie der Raum ausschliesslich dem Denken zuerkannt wird, so nennt auch Kant hier noch den Raum einen „Grundbegriff." Der „erste Grund" des räumlichen Unterschiedes liegt sonach noch auf dem Boden des Verstandes und kommt vorwiegend dem Intellectualismus zu Statten.

Zwei Jahre später, in der Habilitationsschrift *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* war das lösende Wort gefunden, welches positiv das Reine des Raumes von dem Denken wie von der Empfindung emancipirte: die „Sinnlichkeit" ist als ein selbständiges Princip neben dem des Verstandes ausgezeichnet. Und wenngleich die Sinnlichkeit niedriger ge-

stellt bleibt als der Verstand, die Dinge nur erkennt, *sicuti apparent*, während jener sie erkenne, *sicuti sunt*, so ist doch zum mindesten die Sinnlichkeit als eine nothwendige Erkenntnissstufe, nicht lediglich als eine Behinderung, oder günstigsten Falls als eine verworrene Veranlassung der Erkenntniss anerkannt. Und eines der beiden absolut ersten *schemata et conditiones* der sinnlichen Erkenntniss ist nunmehr der Raum.

Diese Rangerhöhung verdankt die Sinnlichkeit einer grundlegenden Unterscheidung, welche hier bereits vollzogen, und in der Kritik der reinen Vernunft durchgeführt worden ist: der Unterscheidung von Materie und Form.

Diese seit dem Aristoteles in den verschiedensten Wendungen und Tendenzen stets wieder aufgetauchte Unterscheidung wird von Kant zunächst an dem Weltbegriffe eingeführt; Materie und Form werden als wichtige Momente in der Definition der Welt bezeichnet. Da jedoch entsprechend den zwei Welten zwei Erkenntnissarten angenommen werden, so tritt die Unterscheidung eigentlich erst an diesen in Kraft. Und nicht etwa wird die Sinnlichkeit zur Materie, der Verstand aber zur Form gemacht, sondern innerhalb der Sinnlichkeit selbst wird eine Form anerkannt. Das ist das Neue, welches die Kantische Reception jenes Unterschiedes von allem sonstigen Gebrauche desselben unterscheidet.

Die Empfindung (*sensatio*) ist die Materie. Diese Materie setzt zwar ein afficirendes Object voraus, zugleich doch aber auch die Modificabilität durch dasselbe, welche von der „Natur des Subjectes“ abhängt. So hat bereits die Materie hierin eine Art von formalem Nebencharakter, weil sie eben nicht das schlechthin vorhandene Ding bedeutet, sondern die auf dasselbe bezogene Bestimmung der Empfindung. Sie ist *sensualis repraesentationis Materia*.

Diese Nebenbedeutung der subjectiven Capacität, nämlich modificirt zu werden, kommt in der Form zum selbständigen Ausdruck. Die Form ist *sensibilium species*, welche entsteht, wenn das Mannichfaltige, welches die Sinne afficirt, *naturali quadam animi lege* coordinirt wird. Sie ist daher selbst jenes Gesetz der Coordination. Sie ist nicht die Form als das Gepräge des afficirenden Dinges, nicht *adumbratio aut schema quoddam objecti, sed nonnisi lex quaedam menti insita*. Diese Form wird nicht

von den Dingen gegeben und bewirkt (per formam seu speciem objecta sensus non feriunt); damit das Mannichfaltige zu einem „Ganzen der Vorstellung zusammenwachse", bedarf es *interno mentis principio*, durch welches das Mannichfaltige „nach beständigen und eingeborenen Gesetzen" in eine Form (speciem) sich einkleidet.

So ist denn die Form zwar ein Princip des Geistes, ein dem Geiste eingepflanztes Gesetz, dennoch aber bezeichnet und begründet sie eine eigene Art der Erkenntniss. Während nämlich die Materie der Empfindung die „sensuale" Erkenntniss bedingt, so gibt es vermöge der Form eine Erkenntniss, welche von der Empfindung unabhängig ist: die „sensitive" (cognitio *sensualis*, repraesentatio *sensitiva*). Und als solche sensitive Erkenntniss wird hier bereits die Geometrie genannt, als das Prototyp derselben bezeichnet.

Dennoch aber ist die Zweideutigkeit zu beachten, welche in dem Ausdrucke liegt: internum *mentis* principium, lex *menti* insita. Dieses Gesetz bezieht sich doch nur darauf, sensa ab objecti praesentia orta sibimet *coordinandi*. Freilich müssen Empfindungen, die von der Gegenwart des Objectes abhängen, voraufgehen. Aber damit ist die Tragweite des Gesetzes, welches die Form zu bedeuten hat, keineswegs erschöpft. Nach der hier gegebenen Definition jedoch besteht die Form in substantiarum *coordinatione*. Und dadurch kommt ein anderer wichtiger Begriff nicht zu voller Geltung, der Begriff der „Anschauung".

Dass die sensitive Erkenntniss ihre Daten aus der Anschauung empfange, wird hier schon ausgesprochen, und auch dass dieselbe gemäss der Form „rein" sei. Aber diese Reinheit der Anschauung bezieht sich doch immer nur auf die Fähigkeit der Coordination, und bezeichnet sonach im Unterschiede von der Materie der Empfindung diese höhere Stufe der Erkenntniss. Dagegen ist es nothwendig, aus der reinen Anschauung eine neue und selbständige Art der Erkenntniss zu machen, bei welcher von der Concession, dass alle Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, zwar keine Ausnahme gemacht, aber Abstand genommen werden darf: weil es darauf ankommen muss, das Schöpferische und Unabhängige derjenigen Art von Erkenntniss festzustellen, welche von dieser reinen Anschauung

geliefert wird. Es muss die Art ursprünglicher Activität in der reinen Anschauung hervorgehoben, und in diese die Bedeutung der Form gesetzt werden.

Dahingegen heisst es hier: *Intuitus* nempe *mentis nostrae semper* est *passivus* (§ 10). Vielmehr beschränkt sich die Passivität der Anschauung auf die Empfindung, welche zwar ihrerseits eine Bedingung auch der reinen Anschauung bildet und immerfort bilden muss. Aber die reine Anschauung als solche geht über diese Bedingung in ihrer eigenen Leistung hinaus, sie hat bei allem Unterschied vom Verstande, doch auch ihre Activität. Und diese besteht nicht schlechthin in der Coordination, welche nach dem eingeborenen Gesetze der Form erfolgt. Was ist überhaupt damit gesagt, dass die Form *lex menti insita* sei? Ist das nicht auch die Materie, als Modificabilität der Empfindung?

Es ist zu beachten, dass Kant in dieser Schrift und in dem hier erwogenen Zusammenhang die Frage stellt, ob Raum und Zeit „angeboren" oder erworben" seien. Und es wird als ausser Zweifel stehend erklärt, dass beide Begriffe erworben seien; nicht zwar von der Empfindung abstrahirt, aber ab ipsa *mentis actione*, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi *typus immutabilis*, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic *connatum* est, nisi *lex animi*, secundum quam certa ratione sensa sua *e praesentia objecti* conjungit.[1]). So ist denn doch schliesslich nur in dem Sinne die Form angeboren, als sie das „Gesetz des Gemüthes" ist. Aber die actio *mentis*, vermöge welcher die Coordination erfolgt, ist erworben, da die Empfindungen diese Action nur anregen, nicht aber die Anschauung influiren können. Worin bethätigt sich aber diese Action? Was bedeutet die reine Anschauung (*Intuitus purus*) positiv, abgesehen von der Materie der Empfindung als deren Coordination? Darüber ist in dieser Schrift das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Es muss auffallen, dass in der Kritik in Bezug auf Raum und Zeit der Frage gar keine Erwähnung geschieht, ob sie angeboren oder erworben seien. Nur in anderer Rücksicht,

---

[1]) W. W. I, S. 326. Sectio III Coroll.

nämlich auf die Kategorien, und auch da nur zum satyrischen Abschluss der Untersuchung wird jenes Schiboleth der neuern Philosophie zur Sprache gebracht.[1]) Damit hängt es zusammen, dass auch der Ausdruck, welcher in der Habilitationsschrift so oft von den Formen und Principien der sinnlichen Erkenntniss gebraucht wird: dass sie Gesetze (*leges*) seien, in der Kritik fallen gelassen ist. Denn jenes Gesetz ist lex *menti insita*. und das Angeborene soll eben nicht Kriterium bleiben. Vielmehr soll die Activität, das Ursprüngliche und Erzeugende, welches in der reinen Anschauung liegen möchte, zu klarerem Ausdruck gebracht werden. Es dürfte nicht genügen, gleichsam subjectiv, wennschon universal als Gesetz den Raum zu kennzeichnen: was er für die Welt der Objecte bedeute, für den absoluten Raum, das war methodisch von Neuem zu begründen,

Das Kriterium des Angeborenen sollte durch die transscendentale Methode ersetzt werden Dazu bedurfte es derjenigen Dispositionen, welche die transscendentale Aesthetik neu entwirft, die jedoch ihrerseits die Vorbereitungen der metaphysischen Erörterung voraussetzen.

Raum und Zeit sind abstracte Begriffe — dies ist die einstimmige Lösung, welche die vorkantische Philosophie gegeben hat. Alle Erklärung, welche dem Sensualismus bis zum Skepticismus wie allem Intellectualismus von Raum und Zeit möglich war, gipfelt in diesem Satze. Auch Leibniz hält den Raum für ein Abstractum; obschon dasselbe auf andere Concreta bezogen ist, als der Hume'sche Begriff. Betrachten wir zunächst die sensualistische Ansicht. Raum und Zeit sind dem Sensualisten Begriffe, und daher, wie alle Begriffe, aus Eindrücken entstanden. Unser Auge und unser Getast lässt uns wahrnehmbare Dinge empfinden; wenn wir das Auge schliessen, die tastende Hand zurückziehen, dann entsteht uns der Begriff vom Raume.

In diesem Gedankengange muss man die doppelte Wendung, die in demselben versteckt ist, beachten. Anfangs heisst es, der Streit der Philosophen drehe sich um einen blossen abstracten Begriff. Und aus diesem Begriffe werden sodann die „Schwierigkeiten" gesogen, welche als das Problem von

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft S. 682 vgl. I. S. 444 ff.

der unendlichen Theilbarkeit des Raumes gegen den gesunden Menschensinn verstossen. Solche „scholastische Spitzfindigkeiten" seien nicht der Aufmerksamkeit werth. Denn Argumentationen solcher Art entfernen sich von der Quelle, aus welcher alle Begriffe hervorgehen; und insofern sich die Begriffe über die Eindrücke versteigen, sei in ihnen keine Realität zu achten. Denn die Begriffe haben keinen eigenen Boden, aus dem sie wachsen; sie sind nur Verflechtungen sinnlicher Wahrnehmungen, in denen alle Erkenntnisse wurzeln.

Aber — und hier beginnt die andere Wendung — die Eindrücke, auf welchen die Ideen (Begriffe) beruhen, hat die Seele von äusseren Dingen empfangen. Sofern daher der Begriff dieser seiner Quelle, dem Eindruck, ähnlich bleibt, schliesst er keinen Widerspruch ein, und kann einer äussern Realität entsprechen. So sind die Begriffe einerseits zwar nur — Begriffe; andrerseits aber sind sie doch Copieen realer Eindrücke, und je treuer sie Copieen bleiben, desto fester steht ihre Realität.

Giebt es denn aber eine Norm für die Treue der Copie? Und ist ein treues Abbild auch nur möglich? Ist denn das Ding ausser dem Bewusstsein zu constatiren, und ist der Eindruck selbst im Bewusstsein rein und bloss zu stellen?

Diese Fragen werden nicht erhoben. Dass diese wirklichen Eindrücke sich nirgend isolirt darlegen, sondern von Anfang an für unser Bewusstsein mit Begriffen verknüpft sind, dieser Gedanke wird nicht gewürdigt. Die Begriffe werden aus den Eindrücken abgeleitet, nachdem sie in dieselben fertig hineingedacht waren. Der Sensualist scheint zu analysiren, Vorstellungsgruppen aufzulösen, und die gelösten Elemente neu zu binden; in Wahrheit aber verknüpft er nur fertige und feste Vorstellungen. Ein Beispiel mag dies erläutern. Die Causalität soll erklärt werden. Da werden einmal die Wahrnehmungen als eine letzte und lautere Quelle angenommen, in welcher allein die Succession fliessen soll; aber für jene Anschauung spiegelt sich schon in der Succession die Causalität. Dieses Bild ist die Sache. Die Causalität wird nämlich nicht nach ihren neuen Bestandtheilen construirt; sondern sie wird einfach umgelesen, der Succession gleich gesetzt. In der Wahrnehmung empfinden wir: *b* folgt auf *a*; in der Causalität denken

wir: *a* bewirkt *b*. Diese Täuschung der Auffassung lässt uns an eine neue Form des Geistes glauben; aber die Analyse ergiebt, dass eine solche nicht vorhanden ist. So wird die Causalität nicht erklärt aus der Succession, sondern vielmehr als dieselbe.

Tautologie! ist das Zaubermittel, mit dem der Sensualismus den dogmatischen Bann löst. Der Begriff ist der Eindruck; nur in der Einschränkung: der Begriff ist die Eindrücke. Er scheint eine andere Einheit zu sein; aber er ist nur eine Mehrheit von Eindrücken. Wir streiten jetzt nicht um die Sache; es soll nur gezeigt werden, dass der Sensualismus nicht ableitet. Wenn der Zoolog eine Art aus der andern durch Uebergänge entstehen lässt, so erklären die Uebergänge die neue Form. Wenn aber der Sensualist sagt, dass sich die Eindrücke vervielfältigen, und dass sich aus der Wiederholung des Eindrucks der Aufeinanderfolge der Begriff des Auseinandererfolgens irrthümlich bilde — sind diese Vervielfältigungen und Wiederholungen Uebergänge zu nennen? Der Zoolog erklärt die neue Art nicht aus der blossen Wiederholung der alten Form, sondern aus einer allmählichen Abartung; diese bildet den Uebergang und die neue Form. Die Wiederholung als solche ist keine Ableitung. Denn es bleibt beim letzten Gliede so dunkel, wie es beim ersten war: wie kommen wir dazu, das zeitlich Folgende als ein ursächlich Erfolgendes zu denken? Wo ist der Uebergang vom Einen zum Andern? Aus noch so vielen Einen kann niemals ein Anderes werden, wenn nicht im ersten Einen schon der Keim des Andern lag. Den soll man zeigen.

Aber man behelfe sich nicht mit neuen, um Nichts mehr erklärenden Begriffen, wie dem der Aehnlichkeit, der Verschiedenheit. Man sage auch nicht, die Causalität entstehe, indem der Verstand die Wahrnehmungen der Sinne „verallgemeinert". Dieses Verallgemeinern verstehen wir eben nicht; nach der Möglichkeit desselben fragen wir. Solche Verbindungshülfen für die sensualistische Synthese sind keine Uebergänge im wissenschaftlichen Sinne. Aber dieser Mangel im Erklären der Begriffe beruht in dem falschen Princip der Eindrücke. Auf seinem eigenen Boden schon bedarf der Sensualismus der Belehrung. Die Sinne müssen ihm erklärt werden.

Er muss gegen die Eindrücke als angeblich letzte Formelemente des Denkens fragen lernen.

Auch der Raum ist nach Hume aus Eindrücken entstanden, „da jeder Begriff von einer Impression herrührt, die ihm genau ähnlich ist.“ [1]) Innere Impressionen, wie Leidenschaften, Affecte können ihn nicht gebildet haben, also sind die äusseren Sinne sein Modell. Wie aber erzeugen die Sinne jene Impressionen, welche dem Begriffe „genau ähnlich“ sein sollen? Wo sind die Uebergänge, welche die genaue Aehnlichkeit erkennen lassen?

Wenn mein Auge den Tisch sieht, so sieht es nur gefärbte Punkte, in einer gewissen Ordnung neben einander gestellt. „Wessen Auge noch sonst etwas empfindet, den fordere ich auf, es mir zu entdecken. Wenn es aber unmöglich ist, noch irgend etwas Anderes vorzuzeigen, so sind wir berechtiget, mit Gewissheit zu schliessen, dass der Begriff der Ausdehnung nichts als ein Bild dieser gefärbten Punkte und der Art und Weise ihrer Erscheinung ist.“ Aus farbigen Punkten, die das Auge sieht, wird die Raumidee. Doch nein! die Wiederholung der farbigen Punkte, die das Auge sieht, ist die Raumidee. Sie ist nichts Anderes als die Wahrnehmung, als der Eindruck; nur im numerus unterschieden; es bedarf keiner abgestuften Uebergänge. Je häufiger dieselben Gänge, die Eindrücke auf einander folgen, und allmählich in ihnen die gefärbten Punkte ihre Farben wechseln, desto mehr abstrahiren wir von den Farben, und gelangen so zu einem abstracten Begriffe, welcher sich nur auf die Ordnung der Punkte bezieht. Wir brauchen keine eigene Quelle, um diesen Begriff aus derselben abzuleiten: die „Erfahrung“ lässt ihn voll und ganz entstehen. Die Erfahrung — das ist die langathmige Reihe der Wahrnehmungen.

In gleicher Weise entsteht der Begriff der Zeit: aus der

---

[1]) Hume, über die menschliche Natur, deutsch von L. H. Jabob, Bd. I., S. 80. Hume hat zwar die Verantwortlichkeit für diese erste Schrift abgelehnt; aber Baumann hat nachgewiesen, (die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik etc. Bd. II. S. 482), dass Hume in diesen Lehren seine Ansicht beibehalten hat. Die Mathematik hat nicht Gewissheit für die Naturerkenntniss. Vgl. auch A. Riehl, der philosophische Kriticismus I. S. 88—104.

wiederholten Wahrnehmung der Succession veränderlicher Gegenstände.

Gegen diese Ansicht lautet der erste der Kantischen Sätze in der metaphysischen Erörterung des Begriffs vom Raume:

1. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden.“

Der Raum ist es vielmehr, welcher Gegenstände, von denen die Eindrücke der Erfahrung ausgehen sollen, als äussere möglich macht. Der erste Satz vom Raume wendet sich sogleich gegen den Begriff, den die Erfahrungsphilosophie von der Erfahrung hat, und demgemäss gegen ihren Begriff vom Raume. Der Gedanke ist von zwei Seiten aus auf dasselbe Doppel-Ziel gerichtet. Der Raum ist kein empirischer Begriff. Das will erstlich sagen: nach dem Begriffe, den ihr von Erfahrung habt, kann ich den Raum nicht als in der Erfahrung enthalten erkennen. Ihr versteht unter Erfahrung materiell nur Empfindungen. Der Raum aber ist nicht schlechthin Empfindung. Euer Begriff von Erfahrung ist zu eng.

Andererseits aber kann der Raum nicht von äusseren Erfahrungen abgezogen werden. Er ist kein Abstractum. Man darf ihn nicht als den Niederschlag, als das Facit der Empfindungen betrachten. Es muss sich in ihm eine selbständige Quelle der Erfahrung eröffnen. Wenn ihr nun den Raum zu einer Begriffs-Erfahrung macht, so erweitert sich zwar euer Erfahrungsbegriff, aber ins Unbestimmte. Und so bleibt auch der Raum vage. Beides wird bewiesen.

Um Empfindungen (Eindrücke) auf Etwas ausser mir zu beziehen, um sie ferner nicht blos als verschieden, sondern in verschiedenen Orten als ausser- und nebeneinander vorzustellen, „dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung geborgt sein.“ So wird die hervorgehobene erste Richtung des Gedankens bewiesen. Das ist eine falsche Erfahrung, durch welche die Vorstellung des Raumes aus den äussern Verhältnissen „geborgt“ wird. Beachten wir aber die Begründung genauer. Die Vorstellung des Raumes müsse den Erfahrungen schon „zum Grunde liegen“. Also steckt der Raum dennoch

irgendwo oder irgendwie in der Erfahrung. Man darf nur über dieses „schon zum Grunde liegen" nicht flüchtig hinweggehen. Man darf nicht zu viel darin gesagt sein lassen, aber auch nicht zu wenig darunter verstehen. In welcher Weise die Vorstellung des Raumes der Vorstellung von der örtlichen Verschiedenheit der Empfindungen oder vielmehr des Etwas, auf welches ich die Empfindungen als äussere beziehe, zum Grunde liege und liegen könne, wo der Raum diesen seinen Grund habe, ob im Object oder im Subject, und in Bezug auf das Oder: ob nur im Subject oder auch im Subject — dies Alles ist durch den ersten Satz noch gar nicht ausgemacht. Dahingegen ist dies gesagt: dass den äusseren Vorstellungen der Raum zum Grunde liege, dass er demnach irgendwie in der Erfahrung enthalten sein müsse, dass er nicht aus ihr als eine Art von Consequenz abstrahirt zu werden brauche. Die Erfahrungen werden als unzulänglich erklärt, den Raum zu erzeugen; aber es wird auf eine Erfahrung hingewiesen, in welcher der Raum seinen Grund hat.

Sehen wir von den Bezügen ab, welche der Satz zum Begriffe der Erfahrung hat, und fassen wir nur den Gegensatz ins Auge, in dem er zur Hume'schen Ansicht steht. Dort lagen die Empfindungen der farbigen Punkte zu Grunde, aus denen ihr Nebeneinander abstrahirt wurde. Hier liegt der Raum zu Grunde, aus dem Empfindungen, als örtlich verschiedene, sich herausheben. Wie dies geschehe, wird noch nicht angegeben. Desshalb könnten wir, wie auch unsere Meinung sonst über die Kantische Lehre wäre, dem kurzen Urtheil nicht beistimmen, welches Ueberweg[1]) diesem Satze anhängt: „Was freilich ein Cirkelschluss ist." Wie Ueberweg zu diesem Urtheil kommt, lässt sich begreifen. Er meint nämlich, dem Gedanken von der Priorität des Raumes liege der von der Apriorität desselben zum Grunde. Und so sei das „schon zum Grunde liegen" des Raumes durch einen Cirkel bewiesen, nämlich durch die vorausgesetzte Annahme der Apriorität. Aber von einem *a priori* ist an dieser Stelle noch gar nicht die Rede. Man kann sagen, die Erklärung sei noch nicht vollständig. Sie ist es in der That nicht, so lange die

[1]) Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. III. 2. Aufl. S. 170.

Art des zu Grunde liegens nicht angegeben ist; aber man darf nicht durch eigenes Hinzufügen diesen Satz zum „Cirkelschluss“ machen.

Von den vier Sätzen über den Raum ist es allein dieser erste, welcher negativ ausgedrückt ist; der dritte schliesst mit einer positiven Bestimmung. Es ist, als ob Kant, in die Erwägung dieser Verhältnisse vertieft, seinen ersten, einleitenden Satz durch die negative Fassung vor dem Vorwurf des Cirkelschlusses hätte sichern wollen. Denn allerdings, die positive Kehrseite des Satzes ist noch nicht bewiesen; diesen Beweis kann nur die transscendentale Erörterung geben. Aber der negative Satz ist bewiesen: der Raum ist kein empirischer Begriff. Oder findet sich in Hume und seines Gleichen oder Aehnlichen ein Argument, das die Priorität der räumlichen Empfindungen bewiese, oder die des Raumes widerlegte? Nur den negativen Satz wollte Kant beweisen.

Dagegen kann man die Positivität dieses Satzes an dem Unterschiede von der Fassung desselben in der Habilitationsschrift erkennen. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis*. Dieser Ausdruck der Negation ist geblieben. Auch die Begründung ist dort schon die nämliche: dass die Möglichkeit äusserer Empfindungen als solcher den Begriff des Raumes supponire, nicht erzeuge. Aber der Schluss des Beweises macht den Unterschied klaffend: *spatium ipsum sensibus hauriri non potest*. Dieser negative Schluss bezüglich der *sensus* greift über die Sensation hinaus. Und dem gegenüber ist das „zum Grunde liegen“ von vielsagender, vielversprechender Positivität.

Den modernen Psychologen und psychologischen Logikern freilich ist dieser einleitende Satz, trotz seines Unterschiedes von den sensus der Habilitationsschrift, noch nicht positiv genug. Wundt lässt Kant sagen, dass die Raum-Vorstellung „nicht durch Erfahrung entstanden sein könne.“ So wenig charakteristisch schien ihm der Ausdruck „geborgt.“ Und er sagt desshalb gegen Kant: der Satz schliesse „eine Entwickelung der Erfahrung sammt ihrer räumlichen Form nicht aus. Um z. B. bestimmte Lichteindrücke nach aussen zu verlegen, müssen wir freilich schon räumliche Vorstellungen besitzen“, (was mehr besagt, als zum Grunde liegen!) aber dass wir die Eindrücke nach aussen verlegen und räumlich ordnen, dies

könnte immerhin durch ein Zusammenwirken äussrer Einflüsse und der natürlichen Anlagen unsres Bewusstseins, also durch eine psychologische Entwickelung veranlasst sein." [1]) Will denn aber das „zum Grunde liegen" die psychologische Entwickelung ausschliessen, oder das Zusammenwirken äusserer Einflüsse mit den natürlichen Anlagen unsres Bewusstseins? Der erste Satz der Kritik lautet: „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Aber wie entspringt Erkenntniss bei ihrem Anfang mit der Erfahrung? Das ist die Frage. Und in dieser Frage liegt die Wendung zu einem andern Begriffe der Erfahrung; wie wird die Erfahrung zur Erkenntniss? „Die natürlichen Anlagen" können zur Lösung dieser Frage nicht beitragen; denn welcher Art diese Anlagen seien, ist gerade die Frage. Die Habilitationsschrift sagt noch schlechthin, dass der Raum aus den *sensus* nicht geschöpft werden könne, weil er aus den Sensationen nicht abstrahirbar sei. Ist darum nun etwa die natürliche Anlage als Denken zu bezeichnen, und der Raum somit zum Abstractum zu machen? Dann wäre eben, wie der Satz beweist, das Verhältniss des Raumes zur Erfahrung in Verwirrung gebracht. Indessen das Abstractum setzt die concreten Empfindungen und die Dinge voraus. Mithin ist die Ansicht von dem Raume als einem empirischen Begriffe im letzten Grunde gar nicht als eine psychologische gemeint; und nur in jener andern Beziehung steht der Raum hier in Frage: ob er nicht vielmehr die von den Empfindungen vorausgesetzten Dinge seinerseits voraussetze.

Ein andrer Einwand, der gegen diesen Satz erhoben worden ist, bewegt sich anscheinend mehr in dieser erkenntnisskritischen Richtung. „Dass wir nun aber, wenn wir zwei Orte vorstellen, die Zwischenorte (den Zwischenraum) mitvorstellen, scheint dies nicht in der That einen Unterschied von den Qualitäten zu begründen? . . Gleichwohl müssen wir hier wiederum Zweierlei auseinanderhalten: die Verschiedenheit zweier Orte erkennen und die Grösse dieser Verschiedenheit d. h. ihre Entfernung messen." [2]) Diese „bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit" der

---

[1]) Logik I. Bd. Erkenntnisslehre 1880 S. 458.

[2]) C. Stumpf. Ueber den psychologischen Ursprung der Raum-Vorstellung 1873. S. 17.

Raum-Vorstellung, dass die Messung den Gesammtinhalt des Raumes voraussetze, die ihr überdies noch mit den Tönen gemeinsam sein soll, hat gar keinen Bezug auf unsern Satz; denn Messung setzt noch ganz andere Bedingungen voraus, als welche im ersten Satz vom Raume zu Grunde gelegt werden.

Allen diesen Ansprüchen begegnet der vorsichtige Ausdruck des zum Grunde liegens, der die metaphysische Erörterung einleiten sollte. Diese metaphysische Erörterung hat Kant erst in der zweiten Ausgabe ausgezeichnet. „Ich verstehe aber unter Erörterung (*expositio*) die deutliche, (wenngleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darstellt." (S. 58.) Die metaphysische Erörterung soll also die Apriorität eines Begriffes darthun. Kant recipirt den Ausdruck *a priori*: was versteht er unter demselben?

Offenbar wird in dem *a priori* jenes zum Grunde liegen erläutert werden. Da indessen die metaphysische Erörterung die Untersuchung nicht abschliesst, sondern eine transscendentale zur Folge hat, so lässt sich voraussehen, dass in der ersteren der neue Begriff des *a priori* nicht zu seinem vollen Ausdruck gelangen wird. Um nun aber die Tendenz der metaphysischen Erörterung nicht zu verfehlen, müssen wir nach der transscendentalen Bedeutung des *a priori* auch die metaphysische orientiren.

A priori nennt Kant diejenige Erkenntniss, welche „allgemein giltig und streng nothwendig" ist. Durch diese Erklärung ist aber der Begriff a priori keineswegs bestimmt, sondern nur beschrieben. Denn jetzt fragt es sich: welche Erkenntnisse sind, oder: welche Erkenntnisse können allgemein giltig und streng nothwendig sein? Woher nimmt die Vernunft eine Erkenntniss, welche diesen Werth verbürgte? Mit den angegebenen Prädicaten wird der Werth des a priori nur bezeichnet; aber nicht gesagt, worin dieser Werth bestehe und Bestand habe.

Dies muss man sogleich von vornherein ins Auge fassen, dass die Bezeichnungen: allgemein und nothwendig nicht sowol die inneren Kriterien des Begriffs a priori sind, als vielmehr die äusseren Werthzeichen desselben.

Der Begriff a priori wird durch den Begriff transscendental ergänzt und erfüllt werden müssen.

Durch den blossen Werthausdruck der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bleibt der Begriff leer. Erst dadurch, dass die Möglichkeit einer solchen Werth behauptenden Erkenntniss nachgewiesen wird, gelangt dieselbe zu Inhalt und Gestalt. Dem Gange folgend, welchen Kant selbst genommen hat, werden wir diesen Grundbegriff des Kantischen Denkens in stufenweiser Folge sich entwickeln lassen. Diesem Plane gemäss geben wir hier nur die allgemeinsten Vorstellungen vom a priori, sofern sie für den Begriff des Raumes unerlässlich sind.

Wo und wie lässt sich überhaupt strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit erreichen? Die Erfahrung verstattet nur comparative Allgemeinheit, und nur eine „willkürliche Steigerung ihrer Gültigkeit" lässt sie als die Quelle der Wissenschaft erscheinen. Oder ist etwa Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniss ein eitles Phantom, die schwärmerische Ueberhebung eines ererbten Besitztitels? Der Skepticismus hat so wenig im Alterthum wie in der Neuzeit diese Selbstachtung der Vernunft geschont; aber er hat freilich auch dem „Stolze der menschlichen Vernunft", dem Prototyp der Wissenschaft, der Mathematik in keiner Epoche Nahrung gegeben. Kant hat den Skepticismus zwar für einen „Wohlthäter der menschlichen Vernunft" erklärt, zugleich aber ihn auch auf seine reinigende Wirkung eingeschränkt. „Die Ausdehnung der Zweifellehre, sogar auf die Principien der Erkenntniss des Sinnlichen, und auf die Erfahrung selbst, kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten."[1]) Wo dagegen der Skeptiker wirklich Ernst macht, den Werth auch der Mathematik anzuzweifeln, da sehe man zu, ob aus ihm nicht der verkappte Dogmatiker redet. Inzwischen aber suche man zu verstehen, wie Mathematik und Naturwissenschaft in den „stetigen Gang einer Wissenschaft" gekommen sind. Wie ist die Mathematik Wissenschaft geworden?

Durch eine „Revolution der Denkart", von demjenigen hervorgerufen, welcher den gleichschenklichten Triangel demonstrirte; „denn er fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem blossen Begriffe nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das,

[1]) Fortschritte der Metaphysik W. W. I. S. 493.

was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse; und dass er, um sicher Etwas a priori zu wissen, der Sache Nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäss selbst in sie gelegt hat."[1])

Auch die Naturwissenschaft ist durch eine ähnliche Revolution der Denkart in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden: durch die Einführung des Experimentes ging den Naturforschern ein Licht auf. „Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt." Und so stellt es sich heraus, dass diejenige Wissenschaft, welche sich am lautesten auf die Erfahrung beruft, dieselbe in Wahrheit erst hervorbringt, und dass sie nur durch diese Hervorbringung der Erfahrung nach ihrem Entwurfe zu allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissen gelangen konnte. Für den unklaren Empirismus sollte schon diese Wendung im Begriffe der Erfahrung von entscheidender Belehrung sein.

Auch die Metaphysik will, gleich Mathematik und Naturwissenschaft, „synthetische Sätze a priori" lehren, Sätze, welche den Besitz unseres Wissens nicht bloss in Begriffen erläutern, sondern durch allgemein giltige und streng nothwendige Erkenntnisse erweitern wollen: woher will sie diese unentbehrlichen Bürgschaften einer Wissenschaft entlehnen? Wie kann sie beweisen, dass ihren prächtigen Begriffen giltige Gegenstände entsprechen? Hier giebt es nur ein Mittel: sie ahme den Weg nach, durch den die Mathematik zu einer Wissenschaft geworden ist. Sie producire den Inhalt ihrer Erkenntniss. Ob sie dabei zu dem Inhalt und Werth einer Wissenschaft kommt, bleibe vorher dahingestellt; nur dies ist methodisch einleuchtend, dass sie, wenn anders sie überhaupt Wissenschaft werden kann, nur auf diesem Wege dahin gelangt. Wenn man die Begriffe an den Gegenständen messen will, so kann man schlechterdings zu keinem apriorischen Masse kommen, noch auch nur ein solches gebrauchen. Der Gegenstand, als gegeben gedacht, kann strenge Nothwendigkeit nicht aus sich erkennen lassen. Der gleichschenklige Triangel war im Geiste entsprungen, nicht aus der Natur abgelesen.

[1]) Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der r. V. S. 15.

So lasse denn der Metaphysiker, einem Copernikus gleich, die Dinge sich um den Geist, sich um die Begriffe drehen So lange die Gegenstände als solche feststehen, ist nicht einzusehen, wie man von ihnen a priori Etwas wissen wollen könne. Richtet man aber das Object der Sinne nach der methodischen Arbeit unserer Sinnlichkeit, so ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, ein apriorisches Element zu entdecken: wenn sich nämlich eine That des Geistes, eine Art des Bewusstseins hervorthun sollte, von welcher das Erkennen schlechterdings nicht ablassen könnte, ohne die Möglichkeit unserer wissenschaftlichen Erfahrung zu zerstören. Eine solche That des Geistes, eine solche Art des wissenschaftlichen Bewusstseins würde demgemäss als die allem Erkennen zu Grunde liegende, als die allgemein giltige und streng nothwendige Voraussetzung alles wissenschaftlichen Erkennens zu betrachten sein. So würde sich jene Revolution der Denkart auch im Gebiete der Metaphysik zu vollziehen haben: „dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen." (S. 18.)

Nicht weiter verfolgen wir hier die Bedeutung des *a priori*: begnügen uns vielmehr vorerst mit dieser allgemeinen Vorstellung von dem methodischen Gebrauchswerthe desselben, und gehen zur Anwendung auf Raum und Zeit über, welche als die „Principien der Sinnlichkeit a priori" bezeichnet werden, deren Wissenschaft „transscendentale Aesthetik" genannt wird. Den Weg, den Kant zur Auffindung dieser Principien eingeschlagen hat, beschreibt er also: „In der transscendentalen Aesthetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch, dass wir Alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit Nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch Alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit Nichts als reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das Einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass . " (S. 50.) In solcher „Isolirung", in solcher wissenschaftlichen Abstraction ist der Weg zum a priori der Sinnlichkeit, zu Raum und Zeit gebahnt worden. Wir versuchen in künstlichem Verfahren das Bewusstsein nach den Beiträgen, die es

zum Erkennen liefert, zu zerlegen, und unterscheiden demgemäss Sinnlichkeit und Verstand, ferner Empfindung und Denken, so dass eine Art des sinnlichen Bewusstseins übrig bleibt, welche, ohne Denken zu sein, rein, und, ohne Empfindung zu sein, sinnlich ist. Diese neue Art des Bewusstseins, welche die angeführten Worte des § 1 als „reine Anschauung" bezeichnen, wird zunächst als Vorstellung *a priori* nachgewiesen.

Der zweite Satz vom Raume lautet:

2. „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung *a priori*, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt."

Während die erste Bestimmung nur sagte, dass, um örtliche Verschiedenheiten zu empfinden, die Vorstellung des Raumes vorausgesetzt werde, so wird hier die Charakteristik bereits positiver. Nicht blos das örtliche Verhältniss, die Lage der Gegenstände setzt den Raum voraus, sondern der Gegenstand selbst wird durch die Vorstellung des Raumes bedingt. Von Gegenständen im Raume kann ich abstrahiren, vom Raume selbst nicht. Recht bezeichnend für den bereits angedeuteten Werth des *a priori* sagt Kant: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei." Man versuche, den Begriff vom Raume zu drehen. Aber er bleibt stehen. Man muss sich durchaus eine Vorstellung davon machen, dass Raum sei, wofern man nämlich Erkenntniss treibt. Von einem solchen selbstgewählten, nicht zufälligen Mittel und Verfahren lässt sich, wenn es glückt, eine apriorische Erkenntniss wenigstens erwarten.

Nach dem ersten Satze war von dem Raume nur eine relative Priorität aus den einzelnen Localisirungen geschlossen worden. Jetzt wird der Raum nicht nur allgemeinhin als „die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen" bezeichnet, sondern ausdrücklich: „und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung." Damit ist von der Art, in welcher die Vorstellung des Raumes „zum Grunde liegt", Eine Bestimmung wenigstens gegeben: in den Dingen werde ihr Grund nicht gesucht. Nur dadurch vielmehr wird sie zu einem *a priori*, dass wir sie in Dinge legen.

Dies ist der erste Schritt zum *a priori*, dass wir es im eigenen Geiste entdecken und, in bewusstem Experiment isolirt,

in die Dinge tragen. Diese Thatsache des Bewusstseins, dass der Raum allem unserem Vorstellen anhaftet, macht ihn zum a priori tauglich. Dass heisst aber nur: dieser Thatsache des Bewusstseins wird der Werth einer allgemeinen und nothwendigen Erkenntniss zuerkannt. Jedoch diese Werthschätzung selbst ist nur erst eine Thatsache des Bewusstseins. Die Untersuchung darf dabei nicht stehen bleiben. Die Möglichkeit einer solchen Apriorität ist zu erweisen. Diese Aufgabe geht jedoch über die metaphysische Erörterung hinaus. Innerhalb derselben wird die Apriorität der Raumes-Vorstellung nur als eine Thatsache des Bewusstseins ausgesprochen, sofern dasselbe Gegenstände, äussere Erscheinungen zum Inhalt hat. Wie wenig ausgeprägt der Werth des *a priori* hier noch ist, kann man an seiner epexegetischen Verwendung sehen: „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori."

Indessen erfolgt die Auszeichnung dieser Thatsache des Bewusstseins keineswegs zu psychologischem Behufe, sondern lediglich zur Vorbereitung der Charakteristik jener Bewusstseins-Art, welche rein und doch sinnlich sein soll. Der Raum ist eine solchermassen nothwendige Vorstellung, dass er einen unveräusserlichen Inhalt, und somit eine charakteristische Art des Bewusstseins bezeichnet; und dennoch ist er nicht Empfindung. Darauf kommt es an, nicht auf psychologische Erörterungen über den Ursprung der Raum-Vorstellung. Wie wenig genau immer Kant in den psychologischen Ausdrücken verfährt, so darf man mindestens zur Fixirung der leitenden Ansichten auf einen Unterschied aufmerksam machen, der sich in der Fassung dieses Satzes bemerken lässt. Kant sagt: „ob man sich gleich ganz wol denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden". Denken — nicht vorstellen. Ob man den Raum ohne Gegenstände vorstellen könne, diese Frage gehört hier nicht zur Sache. Denken aber kann ich den Raum ohne Gegenstände, nämlich in wissenschaftlicher Abstraction, etwa um die Geometrie zu beleuchten, und auf diesem Wege um so sicherer zum Gegenstande zu gelangen.

Dass den psychologischen Analysen der Raum-Vorstellung durchaus nicht präjudicirt werden soll, sieht man am schnellsten aus folgenden Worten: „Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsterniss, und

wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen." (S. 260.) Dieser Satz müsste sonst unserm zweiten Satze direct zu widersprechen scheinen. Dort aber handelt es sich um die Specialisirung des ersten Wortes der Kritik, dass alle unsre Erkenntniss mit der Erfahrung anfange. So setzt die Raum-Vorstellung im empirischen Menschen die Wahrnehmung äusserer Gegenstände voraus. Hier dagegen handelt es sich um die wissenschaftliche Abstraction von der populären Vorstellung des Gegenstandes, auf dass die wissenschaftliche Bedeutung desselben gewonnen werde. In solcher Absicht kann ich von dem Gegenstande denkend abstrahiren; die Raum-Vorstellung dagegen erkenne ich, wenn anders ich zu Gegenständen gelangen will, als unausweichlich. Sie bezeichnet einen methodisch nothwendigen Besitz des Bewusstseins. Einen gänzlich klaren und sichern Ausdruck bemerken wir in den Reflexionen: „Ist der Raum vor den Dingen? Allerdings. Denn das Gesetz der Coordination ist vor den Dingen und liegt ihnen zum Grunde. Allein ist der Raum ohne Dinge empfindbar, oder kann man ihn nur durch die Dinge bemerken? Ja. Daher der leere Raum als ein Gegenstand der Sinne, z. B. zwischen Planeten, unmöglich ist."[1])

Die ganze Unangemessenheit der Kritik, welche Psychologen wie z. B. Stumpf an den Kantischen Sätzen üben, zeigt sich daher in der Ausstellung desselben an diesem Satze. „Was hiermit gemeint ist, erhellt wol besser aus einer anderen Stelle . . Kurz: die Qualitäten können wir hinwegdenken; den Raum nicht."[2]) Und nun entgegnet er, dass man den Raum ohne Qualität nicht vorstellen könne, nicht ohne Farbe oder Berührungsgefühle. Ja sogar noch eine andre feine Unterscheidung glaubt dieser Psychologe Kant entgegenstellen zu dürfen: „es ist etwas Andres, eine Qualität hinwegdenken, und etwas Andres, auf eine Qualität nicht Rücksicht nehmen."[3]) Aus Gegenstand macht dieser Kritiker also flugs Farbe. Die Stelle, die er citirt, betrifft einen Begriff, der in diesem Satze

---

[1]) Reflexionen Kants, herausg. von B. Erdmann 1884. Bd. II. S. 104 vgl. das. S. 160.

[2]) Psychologischer Ursprung der Raum-Vorstellung S. 19.

[3]) Das. S. 20.

noch nicht genannt ist, den der reinen Anschauung. Der genaue und wissenschaftliche Inhalt des Satzes wird aber überhaupt nicht berücksichtigt, sondern hinweggedacht: „Soviel über diesen zweiten Unterschied des Raumes von den Qualitäten, demzufolge er in besondrem Sinne subjectiv sein sollte." [1]) Vielmehr wird mit keiner Silbe auf diese Tendenz hier hingezielt. Diese Wendung zum Subjectiven war von Trendelenburg betont worden, der zum ersten Satze bemerkt: „Raum und Zeit sind etwas Subjectives und a priori" [2]); und zum zweiten: „Sind sie vielleicht nicht gerade darum für den Geist nothwendig, weil sie es für die Dinge sind?" In diesem Irrthum folgt ihm Ueberweg, der zu dem Satze bemerkt: „Was aber nicht die Subjectivität und Apriorität des Raumes beweist." [3])

Es muss in diesem Zusammenhange hervorgehoben werden, dass Kant den Satz 3. der ersten Ausgabe, der von dieser Nothwendigkeit auf die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Construction schliesst, in der zweiten Ausgabe gestrichen hat, während derselbe in der metaphysischen Erörterung der Zeit stehen geblieben ist. Für diese war schon die transscendentale Erörterung des Raumes vorausgegangen. So lange die Möglichkeit einer solcherart aus der inneren wissenschaftlichen Erfahrung erschlossenen Apriorität nicht bewiesen ist, ist die Apriorität selbst nicht vollauf begründet. Aber freilich, da dieser Grund erst auf der folgenden Seite aufgedeckt wird, ist es nicht gut verständlich, dass jene Art der Apriorität schon an dieser Stelle vermisst werden sollte. Was hingegen die „Subjectivität" betrifft, die durch jenen Satz ebenfalls nicht bewiesen sein soll, so ist dieser Ausdruck der bisher entwickelten Terminologie so entlegen, dass wir mit demselben auf unserer Hut sein müssen. Wenn der Raum eine Vorstellung ist, so ist er doch wol als solche subjectiv? Die andere Bedeutung des Subjectiven ist metaphysisch, und schon die Thatsache, dass in der ganzen neuern Philosophie die Worte dieses Gegen-

---

[1]) Psychologischer Ursprung der Raum-Vorstellung S. 24.
[2]) Logische Untersuchungen 3. Aufl. I, S. 162.
[3]) Grundriss der Geschichte der Philosophie. III. 2. Aufl. S. 170.

satzes den umgekehrten Sinn hatten, als den sie insbesondere von Baumgarten ab haben, sollte zu bedenken geben, ob nicht etwa Kant diesem Gegensatze selbst eine ganz neue Fassung gegeben habe: welche unser Satz vielleicht mitvorbereitet. Wie unangemessen ist es daher, mit einer eigenen Ansicht vom Subjectiven dem Verständniss dieses Satzes entgegenzutreten. Wir wissen bereits, dass Alles, was *a priori* gelten soll, in die Dinge „hineingedacht" und aus uns selbst in sie gelegt sein muss. Das ist die Vorbedingung der neuen Art des Subjectiven.

Wir gehen weiter, indem wir an diese die Apriorität noch verhüllende Schwierigkeit anknüpfen. Wie kommt es, dass wir uns von der Vorstellung des Raumes nicht losmachen können? Und zu welchem Zwecke nehmen wir auf diese Festigkeit der Raum-Vorstellung Bezug? Welchem transscendentalen Behufe soll diese metaphysiche Auszeichnung vorarbeiten? Zur Beantwortung dieser Frage muss auf die psychologischen Grundbegriffe Rücksicht genommen werden, die Kant seiner transscendentalen Aesthetik vorausgeschickt hat.

„Transscendentale Aesthetik" nennt Kant die von ihm begründete Wissenschaft von allen „Principien der Sinnlichkeit a priori". Wir fragen hier vor Allem: Was versteht Kant unter Sinnlichkeit? Die Sinnlichkeit gilt in der Kantischen Lehre als eine Quelle des Erkennens. Dieser Satz ist einer der Pfeiler des Systems. Um die Bedeutung desselben zu würdigen, entschlage man sich, sei es auch mit Vorbehalt, aller Einwände gegen die Sinnlichkeit als ein etwaige besondere Seelenvermögen. Die Prüfung dieses Einwandes soll nicht unterbleiben; aber für das unbefangene Aufnehmen der folgenden Bestimmungen muss sie verschoben werden. Dies ist um so mehr statthaft, als wir durch die Kantischen Definitionen an jenen Ausdruck gar nicht erinnert werden. Kant geht nicht von der Sinnlichkeit aus als einem Princip, aus dem er seine Psychologie ableitet; sondern er geht von den Vorgängen selber aus, nicht von einem Organ.

Alle Erkenntniss bezieht sich auf Gegenstände. Diejenige Erkenntniss, welche sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, heisst „Anschauung". Daher ist es die Anschauung, auf welche „alles Denken als Mittel abzweckt". (S. 48.) Denn den Gegen-

stand will alles Denken ergreifen; in der Anschauung ist er „gegeben". Dieses Gegebensein darf man jedoch nicht falsch verstehen. Der Gegenstand ist hinwiederum nur dadurch gegeben, dass er angeschaut wird. In der Auflösung dieses Cirkels besteht die Kantische Philosophie. Setzen wir, um diesen Cirkel im Anfange zu vermeiden, für angeschaut werden ein allgemeineres Wort, so werden wir mit Kant sagen: das Gegebensein des Gegenstandes ist nur dadurch möglich, dass derselbe „das Gemüth auf gewisse Weise afficire". Wie der Gegenstand die — Kraft habe, zu afficiren, diese Frage lassen wir mit Fug auf sich beruhen, nachdem wir bereits wissen, die von Kant erstrebte, allein als möglich gedachte Apriorität der Erkenntniss gehe darauf aus, die Gegenstände um die Begriffe zu drehen. In diesem Geiste richten wir uns vielmehr auf die Fähigkeit im Gemüthe, afficirt zu werden, als auf die Kraft im Gegenstande, zu afficiren.

Diese „Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit". Es steht Nichts von Kraft oder Vermögen in dieser Bestimmung. Dies wird nicht nur apologetisch hinweggedeutet: es ist ausdrücklich vermisst worden. Der Kantianer Krug hat an diesem dehnbaren, unparteiischen Ausdrucke Anstoss genommen. Ihm „scheint das Wort Vermögen schicklicher zu sein".[1])

Auch Folgendes ist zu beachten: Diese Fähigkeit selbst ist nicht die einzige, Vorstellungen zu bekommen; denn nur „die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden", bestimmt den Charakter der Sinnlichkeit. Das Denken des Verstandes bezieht sich gleichfalls auf Gegenstände; aber die Art, nach welcher der Verstand auf Gegenstände bezogen wird, ist eine durchaus andere. Sinnlichkeit ist sonach der allgemeine Name einer Fähigkeit, Vorstellungen zu bekommen von einer bestimmten Art.

Aber diese Art ist vielmehr eine Gattung. Und sie hat ihre Charakteristik von der Art empfangen. Um die Sinnlichkeit von dem Verstande generisch zu unterscheiden, ist Kant auf den hergebrachten Unterschied eingegangen, der zwischen

---

[1]) Fundamentalphilos. 2 Aufl. S. 162.

Afficiren und Denken gemacht wird. Auf die Art, wie wir durch Gegenstände afficirt werden, empfängt die Sinnlichkeit ihre Vorstellungen. Nach dieser Art kann die Sinnlichkeit zwar Anschauung genannt werden, aber die Anschauung ist alsdann gleichbedeutend mit der Empfindung. „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung."

Nach der Empfindung also wird die Sinnlichkeit gekennzeichnet, um sie von dem Verstande zu unterscheiden. Aber die Sinnlichkeit soll keineswegs mit Empfindung identisch bleiben, sowenig als die Anschauung dazu etwa eingeführt wird, um der Empfindung schlechthin gleichgesetzt zu werden. Vielmehr soll dem Gattungsbegriff der Sinnlichkeit eine andere, neue Art von Anschauung subordinirt werden. Anschauung ist nicht nur Empfindungs-Anschauung oder empirische Anschauung. „Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht" — uns ist vorerst gar keine andere Beziehung denkbar — „heisst empirisch." Es kann daher, wenn die Anschauung nicht lediglich empirische Anschauung ist, auch der Gegenstand, auf den sie sich zu beziehen vermag, ein anderer werden, als ein empirischer. Erinnern wir uns jedoch, dass der Begriff der Erfahrung ein ganz andrer werden muss, so darf man auch sagen, dass in dem Begriff des Gegenstandes, als eines Gegenstandes der Erfahrung, somit der Begriff des empirischen Gegenstandes sich ändern muss.

In solcher Vorsicht muss die folgende Bestimmung aufgenommen werden, welche die Correctur im Begriffe des Gegenstandes einzuleiten, nicht aber abzuschliessen hat. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung." Hier ist empirisch in dem weiteren Sinne genommen, den die Kritik in dem Begriffe der Erfahrung herstellt. Denn Erscheinung ist nicht etwa nur der Gegenstand derjenigen Anschauung, welche sich „auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht". Indessen dieser weitere Begriff der Erscheinung kann hier nicht in Frage kommen, weil die unmittelbar folgenden Bestimmungen denselben erst eröffnen. Darauf vielmehr kommt es an den Nachdruck zu legen: dass der Gegenstand, als Gegenstand der Anschauung „unbestimmt"

ist, und dass diese Unbestimmtheit seinen Begriff, den Begriff der Erscheinung bildet. Der Gegenstand bleibt unbestimmt, solange er innerhalb der Sinnlichkeit gegeben ist.

Indessen diese Unbestimmtheit der sinnlichen Erscheinung ist nur eine relative; sie schliesst nicht aus, dass, wie sehr sie selbst als Gegenstand unbestimmt bleibt, die Vorstellungen von ihr tiefgehender und genauer Bestimmungen fähig werden. „Ich nenne alle Vorstellungen rein, (im transscendentalen Verstande) in denen Nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird.“ Demgemäss nimmt Kant neben der empirischen Anschauung eine reine Anschauung an. Diese reine Anschauung ist das andre Moment der Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist nun nicht mehr blos Empfindung oder Empfindungs-Anschauung. Es giebt eine reine Anschauung, mithin eine reine Sinnlichkeit.

Die Gegenstände dieser reinen Anschauung waren als *qualitates primariae* längst ausgezeichnet, aber nicht als Elemente der Anschauung und der Sinnlichkeit. „So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit u. s. w., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch Etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung.“ Diese reine Anschauung ist es, auf welche Kant die gesuchte Apriorität der Erkenntniss gründet.

Den Nachweis dieses Satzes sollen die folgenden Entwicklungen bringen. Vorher jedoch wollen wir den Gegensatz betrachten, in welchen Kant nach einer andern Seite seiner zeitgenössischen Philosophie durch diesen Gedanken tritt.

Die Sinnlichkeit eine echte Quelle des Erkennens. Die Sinnlichkeit der Grund der Apriorität. Dies geht wider die alte griechische, wie gegen die damalige deutsche Philosophie. Leibniz sagte, man müsse zum richtigen Philosophiren Platon mit Aristoteles und mit Demokrit verbinden.[1]) Aber alle Drei sind gegen die Ableitung der Erkenntniss aus der Sinnlichkeit. Alle Philosophie beginnt vielmehr mit der Auflehnung gegen

---

[1]) Nouv. Essais ed. Erdmann p. 446.

die Giltigkeit der Sinneswahrnehmung. Und in dieser Richtung wird auch von Descartes die neue Philosophie begründet. Die Sonne der Sinne ist die falsche Sonne. Das reine Denken allein giebt die richtige Grösse, die wahre Idee der Sonne. Nur das Denken ist dem Kriterium der Erkenntniss, der Klarheit und Distinctheit gewachsen. So sagt auch Leibniz: *Les sens nous fournissent des pensées confuses.*[1]) Die Sinnlichkeit ist hier nicht eine selbständige und gesunde Quelle der Erkenntniss, sondern eine missbräuchliche Art im Leben des Geistes.

Verworrenheit der Vorstellung, das ist der Charakter der Sinnlichkeit, aus dem die Materie entspringt, jenes *phaenomenon bene fundatum. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière.*[2]) Aber diese verworrenen Vorstellungen kommen nicht von Ohngefähr; sowenig als die Materie etwa ein illusorischer Schein ist; *nam et phaenomena sunt realia.*[3]) Aber die Realität liegt in etwas von der Materie Verschiedenem, und wird in dem von der Sinnlichkeit verschiedenen Denken der Vernunft erkannt. Diese Leistung der Vernunft vollzieht sich in der Entdeckung der Monaden. Die Materie ist der Schein, der in den Monaden „wohl begründet" ist; die Monaden sind das Reale in den Dingen. Sie sind die wahren Substanzen, und zum Unterschiede von den materiellen, sinnlichen Atomen nennt er sie, indem er sich eines in der ganzen neuern Philosophie, bei Baco wie bei Descartes erhaltenen aristotelischen Terminus bedient: *formes substantielles.*

Indessen wegen Descartes' systematischen Fehlers in seinem Substanzbegriff musste noch ein bestimmterer, tiefergreifender Gegensatz zur Sinnlichkeit in der Substanz der Monade zum Ausdruck kommen. Descartes hatte neben und vor dem Denken die Ausdehnung zur Substanz gemacht. Dagegen richtete sich mit allem Eifer die Theorie des Mechanikers Leibniz. Bei diesem geometrischen Substanzbegriff kam der Kraftbegriff zu kurz. In der Substanz aber sollte zumeist die Kraft gegründet sein, die in der geometrischen Ausdehnung nicht enthalten sein

---

1) Théodicée, §. 289. p. 590.
2) Théodicée, §. 124. p. 540.
3) Théodicée, p. 692.

kann. Desshalb musste die Substanz, um als Kraft gelten zu können, von der Ausdehnung unterschieden, und da sie mit ihr identificirt worden war, in polemischer Schroffheit ihr entgegengesetzt werden. So wird die Monade „inextensiv".

Woher stammt nun und wie entsteht die Ausdehnung? Leibniz war Geometer genug, um diese Frage sich dringlich zu machen. *Substantia simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis.* Wie die Linie durch das Fliessen des Punktes entsteht, so ist die Ausdehnung *simultanea continua positionis repetitio.*[1]) Das klingt sehr äusserlich und scheint schon durch den ersten Satz mitwiderlegt zu sein. Denn setzt nicht die Lage die Ausdehnung voraus, die dennoch nur der Ersteren Wiederholung sein soll? Indessen theils erklärt die Opposition gegen Descartes' Substanzialisirung der Ausdehnung diesen Schein einer absoluten Setzung der Lage, theils hat die Monade soviel subjective Momente, insbesondere in der *perceptio*, die ihr eignet, dass sie innerlich vorzubereiten vermag, was die Ausdehnung als „Wiederholung" zur Erscheinung bringt. Nach diesem subjectiven Momente, auf welchem die Realität der Phänomene beruht, heisst der Raum *ordo coexistentium phaenomenorum*[2]) oder sogar *ordre des coexistences possibles.*[3]) Die Monade ist Kraft und als solche Substanz, der Raum ist Ordnung. So wird das geometrische Requisit der Materie in dieser Idealität des Raumes geschützt, wenngleich die rechte Reihenfolge in dem methodischen Aufbau der Materie dadurch verletzt ist. Denn jetzt fordert nicht das geometrische Gebild eine physikalische Anwendung, sondern die mechanische Substanz reflectirt den Raum als ihr Abstractum. *L'étendue n'est autre chose qunu' abstrait.*[4])

Der Raum ist ein Abstractum; aber, als Ordnung der existirenden Substanzen, wartet er nicht auf eine Realität, welche ihm etwa unser Denken erst zu verschaffen hätte. Seine concrete Natur liegt in den Monaden gegründet, als welche

---

1) ed. Erdmann p 442 (an Des Bosses). vgl. p. 153.
2) Ib. p. 682.
3) Ib. p. 189, vgl. 461, 703.
4) Ib. p. 692.

in ihrer Lage die Räumlichkeit an sich tragen. Der Raum ist somit durch die Räumlichkeit der Monaden gesichert; aus ihr entsteht er und in ihr hat er Bestand.

So wird in einem principiell verschiedenen Sinne von Leibniz der Raum ein Abstractum genannt, als von Hume. Bei Hume hatte diese Abstraction ihren einzigen Grund in den Sinneswahrnehmungen, welche uns ausgedehnte Dinge empfinden lassen, aus deren wechselnder Folge wir allmählich eine solche Idee der Ausdehnung bilden. Der Ausdruck *extension*, den auch Leibniz braucht, könnte zu der Meinung verleiten, dass auch er den Raum als solchen abgezogenen Begriff fasse. Wenn jedoch Leibniz den Raum ein Abstractum nennt, so will er damit nur die selbständige Existenz desselben, abgetrennt von den Monaden ausschliessen; — nous ne devons pas la concevoir (sc. l'étendue), non plus que l'espace, *à la façon d'une substance*[1]) — keineswegs aber soll dadurch die Nothwendigkeit dieser Vorstellung gemindert werden. Vielmehr ist bei Leibniz dieses Abstractum eine „ewige Wahrheit".[2]) Bei Hume dagegen ein von zweifelhafter Wahrnehmung abgezogener Begriff.

Diese ewige Wahrheit aber ist die Raumesvorstellung, weil sie in der Vernunft begründet ist, und nicht in der Sinnlichkeit. Daher leitet Leibniz Raum und Zeit aus Begriffen ab, wie denn überhaupt der methodische Unterschied zwischen dem mathematischen und dem allgemein logischen Denken von ihm nicht klargestellt wird. „Die mathesis pura ist zwar nicht die Vernunftlehre an sich selbst, wohl aber eine dero ersten Geburten, und ich habe auch befunden, dass die Algebra selbst ihre Vortheile von einer viel höheren Kunst, nämlich der wahren Logik entlehne." Daher ist auch in der positiv mathematischen Erkenntniss das Denken allein zulänglich, während die Sinnlichkeit nur als Empfindung gedacht wird. Der Raum als Abstractum beruht auf der Vernunfterkenntniss von den Monaden, deren Ordnung die ewige Wahrheit des Raumes darstellt.

Diese Bestimmungen sind es, gegen welche Kant bereits in der Inauguraldissertation *de mundi sensibilis atque intelligi-*

---

[1]) ed. Erdmann p. 153.
[2]) ed Erdmann p. 240.

bilis forma et principiis ankämpft. Denn obwohl in dieser Schrift der transscendentale Gesichtspunkt noch nicht aufgestellt ist, so wird doch die Nothwendigkeit einer selbständigen und dem Denken ebenbürtigen Sinnlichkeit in derselben deutlich und bestimmt gefordert. So wird von der *evidentia* in den geometrischen Demonstrationen gesagt, sie sei nicht blos *maxima*, sondern *unica*, omnisque evidentiae in aliis *exemplar*. Es wird daher sogar der Irrthum der Leibnizianer in dieser Beziehung für noch schlimmer erklärt als der der Engländer. Denn die Ansicht dieser vom Raume bildet einen Anstoss für die Probleme von der geistigen Welt; jene Ansicht der Leibnizianer hingegen hebt die Gewissheit der Geometrie auf und macht ihre Principien zu empirischen. Denn die Ausdehnung bleibt nicht die Ordnung der Monaden, sondern wird zur Relation der existirenden Dinge. Daher werden auch hier die Affectionen des Raumes durch Erfahrung von den äusseren Relationen entlehnt, und den Axiomen der Geometrie wird somit nicht beigelegt universalitas nisi comparativa .. neque necessitas nisi secundum stabilitas naturae leges, neque praecisio nisi arbitrario conficta.[1]) Die Nothwendigkeit, welche auf dem „Naturgesetze" beruht, wird somit hier bereits abgelehnt; der Geometrie müsse eine andere Nothwendigkeit und Gewissheit zukommen, welche die Vermittelung erkennen lasse, die von der sinnlichen Wahrnehmung der Geometrie zum Behufe der Natur-Erkenntniss geleistet werde. Diese Hilfe liegt aber durchaus jenseit der blossen Begriffe; sie beruht vielmehr auf dem eigenthümlichen Mittel der geometrischen Erkenntniss, zu dessen Entdeckung der Gegensatz gegen Leibniz in aller Schärfe formulirt werden muss.

Dieser Gegensatz trifft die gesammte Auffassung von der Möglichkeit und dem Werthe einer Erkenntniss. Aus diesem Gegensatze erhebt sich die grundlegende Unterscheidung der ganzen Kritik: diejenige zwischen „analytischen und synthetischen Urtheilen." Mit diesem Unterschiede, der die ganze Sache und alle Einzelfragen der Kritik angeht, können wir hier nur eine einleitende Bekanntschaft machen. Auch Kant hat nur eine solche Instruction seines Problems bezweckt, da

---

[1]) W. W. I. p. 322 f.

er diese Unterscheidung voranstellte. Und es ist ein verhängnissvoller Irrthum, dass man diese Nominaldefinition, wie Kant selbst sie später gegen Eberhard charakterisirt, für den Inhalt und Sinn jenes „classischen" Unterschiedes angesehen hat. Unsere Erörterung führt uns von Leibniz zu Kant, und damit zu jener Unterscheidung. Denn in derselben handelt es sich um das Positive der „eigentlichen" Wissenschaften, gegenüber der allgemeinen Vorbedingung der Logik. Die Nominaldefinition aber nennt analytische Urtheile diejenigen, welche den Begriff des Subjectes in dem Prädicate nur „erläutern", synthetische dagegen diejenigen, welche den Begriff des Subjects im Prädicate „erweitern". Was besagt nun diese Nominaldefinition mit ihrem Unterschiede von Erläuterung und Erweiterung für den Unterschied, auf welchen es allein ankommt, nämlich den Unterschied im Werthe der Erkenntnisse.

Erkenntnisse, welche aus gegebenen Begriffen abgeleitet werden, müssen, sofern ihre Apriorität behauptet wird, stets analytisch sein; auch wenn sie den subjectiven Bereich des Wissens erweitern. Es hat sich in ihnen nur der Begriff verbreitert. Nehmen wir z. B. einen Erfahrungs- und als solchen synthetischen Satz: der Körper ist schwer, und fragen: worauf beruht die etwaige Apriorität dieses Satzes? So werden wir nicht sagen können: auf der Erfahrung; denn diese kann nur comparative Allgemeinheit liefern. Unsere Vorstellung von Wissenschaft hingegen, von deren Factum wir ausgehen, lässt uns auf eine strengere Allgemeinheit Anspruch erheben. Und die Vorstellung, die wir andererseits vom *a priori* haben, dass es dasjenige Mittel bedeute, welches wir in die Dinge zu legen haben, um ihre Apriorität zu erkennen, diese Aufgabe des *a priori* fordert andere Instanzen für die Legitimation desselben.

Es bleibt uns daher zunächst keine andere Zuflucht für eine etwaige Apriorität als diese: sie liege in dem Begriffe selbst. Der Körper ist ausgedehnt — das ist ein analytischer Satz a priori. Hierfür brauche ich mich auf keine Erfahrung zu berufen. Die Ausdehnung gilt als unerlässliches Merkmal des Begriffes selbst. Nun bilde ich aber einen synthetischen Satz, indem ich dem Begriffe des Körpers auch die Schwere beilege. Woher nehme ich das Recht zu dieser Synthesis?

Vielleicht jedoch ist dieses Recht eine Art von Naturrecht, die Synthesis die natürliche That meines psychologischen Verfahrens? Es konnte, da man den Sinn dieser Unterscheidung wörtlich und buchstäblich nahm, der Schein entstehen, als ob der Unterschied zu einem psychologischen zusammenschrumpfte. Wenn das Merkmal in den Begriff des Körpers aufgenommen ist, dann ist der Satz ebenfalls ein analytischer; als solcher aber ist er freilich a priori.

Aber mit einem solchen *a priori* ist uns wenig gedient Wir wollen im Ernste über den Begriff hinaus und eine apriorische Synthesis festsetzen. Wenn wir ein streng nothwendiges und allgemein giltiges Urtheil aussprechen, etwa über die Zusammengehörigkeit von Dingen, welche nicht in einander enthalten sind, wenn wir die eine Erfahrung zur Ursache einer anderen machen, welche andere als Wirkung verschieden ist von der Ursache, alsdann gehen wir über den Begriff hinaus und knüpfen selbst einen Zusammenhang unter den Dingen, für den wir eine Erfahrung voraussetzen. Gedanken solcher Art, in welchen sich nicht nur der gegebene Begriff erweitert, und die auf demselben beruhende Erkenntniss demnach nur erläutert, sondern in welchen der Begriff der Erfahrung selbst vergrössert, in welchen eine Verbindung der Erscheinungen gestiftet wird, für die wir keine Gewähr haben; Gedanken mit einem Worte, welche über die Autorität des Begriffs hinweg eine Gültigkeit im Zusammenhang der Gegenstände einer Erfahrung aussagen — solche Urtheile sind synthetisch. Wo aber steckt die Gewähr für diese Synthesis? Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Vernunftkritik.

Zum *a priori* wurde oben (S. 99 ff.) bereits der Weg gewiesen. In der Mathematik seien überall synthetische Sätze a priori wirksam; sie bilden den Inhalt dieser Wissenschaft. Nur auf diesem Wege des selbständigen methodischen Erzeugens der Erkenntnisse erscheine es denkbar, zu einem a priori zu gelangen. Dahingestellt blieb, ob diese allgemeine, einzige Möglichkeit speciell für die Metaphysik gegeben sei. Um über diese Frage ins Klare zu kommen, dürfen wir uns über die Art und den Grund mathematischer und philosophischer Erkenntniss keiner Illusion hingeben. Zwischen beiden besteht

ein tiefer Unterschied. Die philosophische Erkenntniss ist eine „Vernunfterkenntniss aus Begriffen"; die mathematische: aus der „Construction der Begriffe." [1])

Einen Begriff construiren heisst: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. Man wird den Sinn und Werth dieses a priori nicht mehr verkennen: es wird nicht sowohl in einer äussern Erfahrung vorher gegründet, sondern es wird aus der Thätigkeit unseres Geistes entspringend gedacht und es bewährt sich in solcher Bethätigung des wissenschaftlichen Bewusstseins. Es bedarf vorläufig keiner anderen Beglaubigung, als derjenigen, dass es aus unserem Geiste entspringt; denn darin allein besteht die Möglichkeit, die Denkbarkeit eines *a priori*, wie wir es meinen und fordern. Die rechtmässige Wirksamkeit desselben ist eine weitere Frage, deren Lösung von dem Nachweis abhängt: ob jenes im Geiste Entspringende im wissenschaftlichen Verfahren sich fruchtbar macht und vor dem Verdachte speculativer Willkür sich zu wahren vermag. So muss die Anschauung, welche a priori gelten will, in der Entdeckung geometrischer Sätze diese Apriorität erweisen. Aber diese Entdeckung erfolgt als Anschauung, und nicht aus Begriffen. In diesem Unterschiede bekämpft Kant seinen Vorgänger Leibniz, in diesem Unterschiede besiegt die transscendentale Kritik die alte Metaphysik.

Was unterscheidet denn aber im letzten Grunde Anschauung und Begriff? Ist denn nicht die Anschauung, die doch nicht der Empfindung gleich, sondern „rein" sein soll, dem Denken verwandt, und ergiebt sie nicht ein Allgemeines, welches doch der ausgezeichnete Werth des Begriffes zu sein scheint? Welche systematische Tendenz — denn nur eine solche kann den Grund enthalten — bewegt den transscendentalen Kritiker, nicht nur zwischen Anschauung und Begriff, sondern auch zwischen transscendentaler Anschauung und Begriff zu unterscheiden und die verführerischen Ausdrücke des intuitiven Denkens wie der intellectualen Anschauung zu entwerthen? Die Lösung dieser Frage wollen wir zunächst für die Anschauung vorbereiten.

Wenn ich den Triangel völlig a priori construirt habe

---

[1]) Prolegomena, Bd. III. S. 35. ff. Kritik der r. V. S. 548 ff

„ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben", so steckt in diesem einzelnen Triangel zwar ein Allgemeines, welches den Begriffen der philosophischen Erkenntniss vergleichbar scheint, aber die mathematische Erkenntniss stellt dieses Allgemeine im Besonderen dar. Sie bleibt nicht bei Begriffen stehen, sondern „eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern blos in einer solchen, die sie a priori darstellet, d. i. construiret hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten muss." (S. 550.) Während also die Mathematik von der Vernunft einen „intuitiven" Gebrauch macht, durch die Construction der Begriffe, giebt es in der philosophischen Erkenntniss nur einen „discursiven" Vernunftgebrauch nach Begriffen. Beide Wissenschaften operiren mit Begriffen a priori; aber die mathematischen sind nicht nur construirbar, sondern sie entstehen mit und in der Construction, in der Anschauung. Die philosophischen Erkenntnisse dagegen haben Begriffe zu entwerfen, die theils aller Anschauung entlegen sind, theils dieselbe zu ergänzen haben. Leibniz also leitete alle Bedingungen aller Art von Erkenntniss aus den logischen Begriffen ab. Dabei wurde der specifische Unterschied der Wissenschaften verwischt, und der Inhalt der Erkenntnisse ging derjenigen Controlle verlustig, welche vornehmlich in der Beziehung auf die Arten des wissenschaftlichen Bewusstseins gelegen ist. Ist die Monade die reale Substanz, weil sie aus logischen Begriffen abgeleitet ist?

Indem Kant die Anschauung von den philosophischen Begriffen unterscheidet, scheint er die letzteren behufs ihrer Geltung an den Gegenständen der Natur auf die Anschauung anzuweisen: als ob sie nur in Verbindung mit diesen synthetische Erkenntnisse ergeben könnten. Philosophische Begriffe allein und für sich dürften nur zu analytischen Urtheilen taugen. Synthetische Erkenntnisse betreffen Dinge der Natur, also Einzelnes, Concretes, welches sie zwar ins Allgemeine erheben wollen, aber dieses Allgemeine ist und bleibt doch die Zusammenfassung des Einzelnen. Wenn das Allgemeine zwar im Begriffe besteht und von demselben praestirt wird, so scheint

derselbe dazu der Anschauung zu bedürfen, welche ihrerseits das Einzelne darreicht. Die logischen Begriffe können daher nicht ausreichend sein, die Erfahrung, welche den Inhalt des Einzelnen in synthetischen Erkenntnissen entfaltet, in jenen Entwürfen zu construiren, die wir als das methodische *a priori* erwarten.

Auf dieser Bedeutung des Unterschiedes zwischen discursiver und intuitiver Erkenntniss beruht der dritte der Sätze vom Raume. Der zweite Satz hatte sich für die Apriorität des Raumes auf die Nothwendigkeit des Raum-Bewusstseins berufen. Aber diese Nothwendigkeit war nur als eine Thatsache des Bewusstseins hingestellt worden, nicht als eine Thatsache, welche die Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt begründet. Es ist noch kein Grund angegeben, dem zufolge jene Vorstellungsart allein, im Gegensatze zu allen anderen, im Bewusstsein sich behauptet. Vielleicht sind wir getäuscht, und wie die Vorstellung des Raumes ein Räumliches, also empirische Dinge, also die Erfahrung voraussetzt, so auch ist vielleicht alle Art von Raum-Bewusstsein ein abstractes Gebild unserer Wahrnehmungen, und der Raum verhält sich am Ende nicht anders als alle die discursiven Begriffe der philosophischen Vernunfterkenntniss, welche Verhältnisse an Dingen ausdrücken, freilich nur an möglichen Dingen, „an Dingen überhaupt"! Und dennoch schliesst der zweite Satz aus der Nothwendigkeit der Raumesvorstellung, welche möglicherweise in der Wirklichkeit der räumlichen Wahrnehmungen, also in der Erfahrung ihren Grund hat, auf die Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit des Raumes, innerhalb der gemeinhin sogenannten Erfahrung!

Es ist kein Geringerer, als Herbart, welcher unserem zweiten Satze den Vorwurf der *Quaternio terminorum* macht. „Was aber Kant's Beweis aus der Nothwendigkeit der Vorstellung des Raumes und der Zeit anlangt, so ist dieser Beweis in der Form falsch, denn er ist nicht mehr noch weniger als ein Syllogismus mit vier Hauptbegriffen. Der Syllogismus steht so:

Was Erfahrung lehrt, enthält nie das Merkmal der Nothwendigkeit.

Der Raum und die Zeit sind nothwendige Vorstellungen.

Also sind Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung gelernt.

Der Untersatz dieses Syllogismus beruht auf dem misslingenden Versuche, Raum und Zeit wegzudenken; welches in der That nicht thunlich ist. Aber woher diese Unmöglichkeit und die entgegenstehende Nothwendigkeit? Raum und Zeit repräsentiren die Möglichkeit der Körper und der Begebenheiten; jene wegdenken, heisst diese aufheben. Nun versteht sich von selbst, dass, nachdem einmal die Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten wahrgenommen ist, es 'der Gipfel der Ungereimtheit sein würde, diese Wirklichen für unmöglich zu erklären. Nachdem die Erfahrung irgend ein Wirkliches gezeigt hat, wird allemal der Ausdruck der blossen Möglichkeit dieses Wirklichen ein nothwendiger Gedanke. In diesem Sinne also lehrt die Erfahrung allerdings das Nothwendige; in diesem Sinne ist der Obersatz des Syllogismus falsch; aber auch in diesem Sinne ist er weder von Leibniz, noch von Kant ursprünglich gedacht worden. Also haben wir eine Verwechslung von Begriffen vor Augen, die wir dem grossen Denker nur als eine Uebereilung anrechnen können." [1])

Wie? Eine Verwechselung der Bedeutungen desjenigen Begriffs, welcher zum Fundament seines ganzen Gebäudes gehört, sollten wir Kant anrechnen dürfen? Wir sind durch die voraufgegangenen Entwickelungen jetzt bereits im Stande, den Fehler zu erkennen, den Herbart selbst hierbei begangen hat. Er ist es vielmehr, welcher Kants Problem, den Begriff der Erfahrung und demgemäss den Begriff der Nothwendigkeit, den Begriff des *a priori* verkennt. Angenommen nämlich, dass die Priorität des Raumes vor der Vorstellung des Räumlichen noch nicht erwiesen wäre, so könnte nimmermehr die Apriorität der Raumesvorstellung auf die „Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten" gegründet werden. Angenommen selbst, der Kantische Gedanke liefe auf eine Illusion hinaus: der Schluss auf das a priori könnte in Kants Geiste und nach seiner Auffassung des a priori nimmermehr in dieser Weise erfolgt sein.

Es ist bezeichnend, dass Herbart eine Concession macht,

---

1) Psychologie II. S. W. ed. Hartenstein VI. S. 307 ff. § 144 Vergl. Drobisch, Logik, 3. Aufl. S. 117, wo auf Grund dieses Nachweises der Kantische Satz als ein Beispiel des genannten Fehlschlusses angeführt wird. Vergl. Metaphysik I. W. W. III. S. 30: „Die Nothwendigkeit der Vorstellung des Raumes hätte nie in der Philosophie eine Rolle spielen sollen."

die wir nicht annehmen dürfen. Es sei „in der That nicht thunlich, Raum und Zeit wegzudenken.“ So hat sich Kant wie wir sahen, nicht ausgedrückt. Wie man „denken“ kann, dass keine Gegenstände im Raume angetroffen werden, so kann man auch den Raum selbst wegdenken. Aber wegvorstellen lässt sich der Raum nicht. Die Vorstellung ist ein objectives Bewusstsein, und Gegenstände setzen den Raum voraus. Herbart dagegen versteht die Nothwendigkeit der Raum-Vorstellung immer nur logisch. Dass Kant vielmehr darauf ausgeht, seine Sätze darauf zuspitzt, den Raum als eine andere Art des Bewusstseins nachzuweisen, so dass die Meinung hinfällig werde, als ob er nur ein Abstractum der Eindrücke und Wahrnehmungen zu bedeuten hätte, dieser metaphysische Sinn von Kants Raum-Lehre hat sich ihm gegen sein Hauptinteresse an der psychologischen Bedeutung des Raumes verdunkelt und verschoben. Daher konnte er meinen, Kant habe den Begriff der Nothwendigkeit in einem Doppelsinne genommen, den der Urheber der Unterscheidung von analytisch und synthetisch schwerlich auch nur psychologisch verantworten könnte. Denn nichts Anderes bedeutet die Verwechselung, die Kant vorgeworfen wird, wenn wir sie in seiner Sprache ausdrücken. Die Erfahrung lehre das Nothwendige, nämlich analytisch, als Begriff gedacht. Aber für das Analytische bedarf es der Erfahrung nicht. Die Erfahrung hat sich nicht auf Begriffe zu beschränken; was mehr sein will als Begriff, womit wollte sie dessen Nothwendigkeit feststellen? Das ist die Frage, an deren Lösung die Sätze vom Raume arbeiten. Ist der Raum nur ein Begriff, so kann ein a priori desselben nur analytischen Werth haben. Leibnizens Fehler soll jedoch verbessert werden. Die Mathematik soll von der Logik unabhängige Erkenntnissquellen besitzen; denn nur dadurch kann sie als Instrument der Naturwissenschaft gültig sein. Also muss der Raum, als Fundament der Mathematik, synthetische Kraft haben. Dann kann aber die Nothwendigkeit desselben nur als synthetische gedacht werden, mithin kann der Raum nicht als logischer Begriff nothwendig sein sollen. So führt uns Herbarts Missdeutung des zweiten Satzes zum dritten.

Wenn Kant schlösse, wie Herbart ihn schliessen lässt, dann würde der Raum ein discursiver Begriff sein, die Synthesis

empirischer Wahrnehmungen bezeichnen, „Verhältnisse der Dinge überhaupt"; aber

3. „Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung."

Das methodische Mittel, zu synthetischen Erkenntnissen a priori zu gelangen, war in dem Raumbewusstsein ergriffen worden. Denn logische Begriffe sind nicht auf Construction angewiesen. Damit ist indessen nur die allgemeine methodische Möglichkeit eines *a priori* aufgestellt; das Zutreffen dieser Bestimmung für die Vorstellung des Raumes noch keineswegs nachgewiesen. Den Nachweis der Geltung dieser Apriorität bereitet der dritte Satz vor, indem er die Vorstellung vom Raume als „reine Anschauung" darlegt.

Hier ist nun aber vor allem zu fragen: wie ist eine solche reine Anschauung, losgelöst von allem Empfindungsinhalte, möglich? Es darf nicht unbeachtet bleiben, dass der Beweis dieses dritten Satzes auf die schon in den einleitenden Vorbemerkungen gegebene Bestimmung von der reinen Anschauung als einer reinen „Form der Sinnlichkeit" nicht Bezug nimmt, während in dem homologen Satze von der Zeit dieser bündige Gedanke sich unmittelbar ausspricht. Der Grund ist auch hier ohne Schwierigkeit zu erkennen: dazwischen liegt die transscendentale Erörterung, in deren Bereich jene Bestimmung fällt. In dieser aber liegt der Schwerpunkt des Beweises, auch in dem Sinne, dass alle früheren Beweise zu dieser Bestimmung gravitiren, als dem ihnen insgesammt eigenen Grunde. Und so möchte es zu erklären sein, dass Kant jene „transscendentale Erörterung" in der zweiten Ausgabe als einen besondern Paragraphen mit der gleichlautenden Ueberschrift eingefügt hat, während die Bestimmung von der Form der Sinnlichkeit in der ersten Ausgabe allein in den „Schlüssen" dargelegt wird. Ein neuer Beweis für die erstaunliche Gründlichkeit, aber auch für die glückliche Bestimmtheit, mit welcher Kant in diesem ganzen Kapitel von Satz zu Satz zu immer tieferer Begründung und zugleich hellerer Beleuchtung seiner Gedanken vorschreitet. Wir folgen dem Gange des Beweises.

Wäre die Raumesvorstellung ein discursiver Begriff a priori, so müsste sie eine Synthesis empirischer Wahrnehmungen sein,

so müsste ihre ganze Kraft und Bedeutung darin bestehen, auf diese gegebenen Wahrnehmungen bezogen zu sein, und ihnen Einheit des Begriffs zu geben. Aber also verhält sich's nicht beim Raume. Den Raum kann man sich selbst nur als „einen einigen Raum vorstellen." Viele Räume, von denen man redet, sind nur Theile des Einen Raumes, aber diese Theile sind nicht Bestandtheile, „daraus seine Zusammensetzung möglich" würde, denn solche Zusammensetzung wäre nur eine logische, und jene Räume wären die Theilvorstellungen oder Merkmale; vielmehr sind sie wissenschaftlichen Zwecken entsprechende willkürliche Eintheilungen. Der allgemeine Begriff vom Raume beruht lediglich auf „Einschränkungen" der einigen Raumesanschauung, durch welche ein Mannichfaltiges in dieser auseinandertritt. Dieser ihrer intuitiven Natur gemäss werden alle geometrischen Grundsätze mit apodiktischer Gewissheit aus ihr abgeleitet, nämlich als die echten Musterbeispiele der aus Construction hervorgehenden synthetischen Sätze a priori.

Hier ist die Bezugnahme auf die Mathematik an ihrem Platze; nach dem zweiten Satze aber war sie noch nicht hinlänglich vorbereitet. Darum ist der dritte Satz der ersten Ausgabe gestrichen worden; aber was sich darauf Bezügliches in dem vierten Satze fand, ist in der zweiten Ausgabe für den jenem entsprechenden dritten Satz beibehalten worden. Auch sieht man jetzt bereits, dass in dem Ausdruck „Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt," dieses „überhaupt" einen strengen Sinn hat, der sich schärfer bestimmen wird bei der Lehre von den Kategorieen.

Wir überblicken den Fortgang in diesen drei Sätzen. Im ersten erschien die Vorstellung des Raumes jeder einzelnen Wahrnehmung örtlicher Verschiedenheit vorhergehend. Im zweiten erweiterte sich diese relative Priorität zu einer beständigen Gegenwärtigkeit derselben, sofern Vorstellungen, das will sagen gegenständliches Bewusstsein, nicht schlechthin Gedanken gebildet werden sollen. Im dritten begründet sich diese Nothwendigkeit in einer besonderen Art der Vernunfterkenntniss, welche sich zunächst in der Thatsache der einigen und demgemäss der reinen Anschauung darlegt.

In dieser Steigerung wird der Raum von der rohen Erfahrung abgelöst und demjenigen Material zugewiesen, aus

welchem, wenn die rechte „Revolution der Denkart“ sich seiner bemächtigt, ein *a priori* gemacht, eine Erfahrung constituirt werden kann. Mag örtliche Empfindung auf Etwas ausser mir bezogen werden, die Anschauung des Raumes geht in mir vorher. Alle Gegenstände ferner kann ich aus meinem Raume weisen, mein Raum bleibt. Alle einzelnen Räume endlich setzen mir nicht meinen einigen Raum zusammen, sondern sie theilen und schränken ihn vielmehr nur ein. Keine Erfahrung, kein einzelner Triangel beweist mir, dass in jedem Triangel zwei Seiten zusammen grösser sind, als die dritte: aus meiner Anschauung folgt es mit einer Gewissheit, welche man von jeher, nur nicht mit systematischer Consequenz, als Muster der Gewissheit, als Evidenz, als Anschauungs-Gewissheit ausgezeichnet hat. Meine Anschauung ist es, welche jene Gewissheit herrichtet. So fällt zwar der Schein des Subjectiven auf das *a priori*, aber eines solchen Subjectiven, welches nicht nur allen menschlichen Subjecten allgemein und nothwendig ist, sondern welches das gute Vorurtheil für sich erweckt, dass es zur Feststellung wissenschaftlicher Objectivität als ein fruchtbares Entdeckungsmittel sich bewähren dürfte. Mehr als dieses Vorurtheil kann innerhalb der metaphysischen Erörterung nicht angeregt, daher auch der Schein des Subjectiven nicht gänzlich zerstreut werden. Aber eine gewisse Praegnanz hat doch wohl der Ausdruck schon erlangt: der Raum liege a priori „zum Grunde“, wenn man den Satz im Auge behält: „dass wir von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen.“

Indessen kann man dabei nicht stehen bleiben. Man kennt den Werth einer solchen reinen Anschauung noch nicht. Man übersieht noch nicht, wie sich aus der Freiheit der Construction alle Apriorität ergeben soll. Man sieht in dieser reinen Construction doch immer nur die Willkür der Subjectivität und man mag den Raum nicht in die Subjectivität des Bewusstseins gefangen geben. Zugestanden, dass die einzelnen Räume nicht Bestandtheile, sondern nur Eintheilungen seien: entsprechen nicht dennoch, nicht gerade desshalb den subjectiven Theilungen objective Theile? Machen wir diese Einschnitte nur in unserem Kopfe? Setzt nicht unsere einige Anschauung eine Welt nach Aussen? Sie selbst setzt sie zwar; aber steht diese darum minder als eine gegebene Grösse da? Correspondirt

nicht vielmehr der einigen Anschauung des Raumes eine unendliche Räumlichkeit?

Diese Frage bildet den Inhalt des vierten Satzes, den man nicht als einen besonderen Satz, sondern nur als die Bestätigung des dritten ansehen darf. Dennoch findet sich diese falsche Anführung des vierten Satzes auch jetzt noch, obwol doch jedem Kenner der Antinomieenlehre der Widerspruch anstössig sein muss, in den sich Kant durch die Verbindung der Begriffe unendlich und gegeben mit jenem Kapitel gesetzt haben würde, — welches er nichtsdestoweniger als indirecten Beweis seiner transscendentalen Aesthetik bezeichnet hat.

Dem Raume als reiner Anschauung widerstrebt die Thatsache: „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt." Was folgt daraus? Die Einigkeit der Raumesvorstellung bestehe nicht in der Reinheit der Anschauung, welche, von allem Empfindungsinhalte abgelöst, eine besondere Art des Erkennens offenbare, die intuitive; sondern sie sei der Abdruck eines äusseren Gegenstandes, eines kraft Affection sie hervorbringenden. Sie liege nicht als reine Anschauung allen Localisirungen zu Grunde; sondern die unendliche gegebene Grösse, welche sie vorstellt, läge ihr zu Grunde. Und so sei sie eben nicht — reine Anschauung, sondern trotz aller Unendlichkeit welche in ihr vorgestellt wird, doch nur ein discursiver, allgemeiner Begriff, der sich, sofern er Bedeutung haben soll, auf jene empirischen Anschauungen beziehe, die er in einer Synthesis vorstelle als unendliche gegebene Grösse!

Nein! antwortet der vierte Satz; und nach dieser Fragestellung können wir den Satz selbst antworten lassen: „Nun muss man zwar einen jeden Begriff" (einen jeden, geschweige einen so allgemeinen, wie den angeblichen vom Raume!) „als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält," (so könnte man also auch den Raum als den allgemeinen Begriff jener vorgestellten unendlichen gegebenen Grösse auffassen, der die unendlichen empirischen Anschauungen als ihr gemeinschaftliches Merkmal unter sich enthielte) „aber kein Begriff, als ein solcher" (man müsste das Wort Begriff in dem dehnbaren Sinne von allgemeiner Vorstellung nehmen, nicht

aber in der engeren Bedeutung von Regel und Ordnung) „kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwol wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist

4. „die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung *a priori* und nicht Begriff."

Dieser den eigentlichen Gedanken bildende, obzwar mit dem dritten identische Schlusssatz findet sich in der ersten Ausgabe nicht. Deshalb hat der ganze Satz in der zweiten Ausgabe eine gänzlich umgearbeitete Fassung erhalten, diejenige welche wir im obigen entwickelt haben. Aber auch in der ersten Ausgabe wird derselbe Gedanke, nur schwerer und dunkler, ausgedrückt. „Ein allgemeiner Begriff vom Raum .. kann in Ansehung der Grösse Nichts bestimmen." Der Raum aber soll Grössenbestimmung ermöglichen, dazu gerade wird er als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt, folglich kann er kein allgemeiner Begriff sein. „Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung" (dieser Ausdruck bezeichnet tief die frei construirende, die reine Anschauung) „so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen." Dieses Principium für die Unendlichkeit, welche sich in der Vorstellung vom Raume darlegt, kann nicht in einem Begriffe von Verhältnissen enthalten sein: dazu bedarf es einer Anschauung, deren Natur es ist, ins Grenzenlose fortzugehen, die wir desshalb rein nennen und apriorisch, weil sie alle Construction und damit alle mathematische Erkenntniss möglich macht. So wird die scheinbar anstössige Thatsache der Unendlichkeit des vorgestellten Raumes, die auf den Begriffs-Charakter derselben hinweisen könnte, zu einem instructiven Mittel verwendet, in der unendlichen Anschauung das Grössen-Princip des Raumes zu begründen.

Die einfachste Form hat jedoch der Satz bei der Zeit erhalten. Da heisst es schlechtweg: „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei." (S. 49.) Hier hat Kant endlich einen bündigen Ausdruck gefunden, der die gegebene Unendlichkeit nur als eine Anknüpfung für den Nachweis der Anschauung behandelt.

Mit diesem vierten Satze schliesst die metaphysische Erörterung. Ehe wir nun zu der transscendentalen übergehen, wollen wir die auch für die anderen Sätze kurzen Anmerkungen Ueberwegs berücksichtigen, in denen wir, wie zu den ersten beiden, Zusammenhang mit Trendelenburg erkennen. „Das Argument nimmt", sagt Trendelenburg, den „Grund aus dem Verhältnisse der objectiven Dinge. . . Dessenungeachtet wird dieser von den äusseren Dingen entlehnte Grund mit der Ansicht verflochten, die Raum und Zeit alles äusseren Daseins entkleidet." [1]) Der Unterschied, auf den allein es ankommt zwischen Anschauung und Begriff, wird hier also vereitelt. Ebenso bemerkt zum dritten Satze Ueberweg: „Wobei freilich auffallend ist, dass Kant in der Ueberschrift doch den Raum als einen Begriff bezeichnet." In der Ueberschrift steht nämlich: „Metaphysische Erörterung dieses Begriffs." Und die metaphysische Erörterung ergiebt, dass der Raum dem Begriffe nach — Anschauung ist. Die Einleitung zur zweiten Ausgabe sagt, wie nahe es liege, Anschauung und Begriff zu verwechseln, „weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem blossen reinen Begriff kaum unterschieden wird." (S. 37.) Der Unterschied liegt eben in der methodischen Bedeutung der Anschauung.

Dies hat auch Wundt übersehen, der Kants Unterscheidung des Raumes vom Begriffe aus dem „logischen Vorurtheil" ableitet, welches alle Begriffe auf Gattungs- und Artbegriffe einschränke. Das Wesen des Begriffes bestehe vielmehr in den „allgemeinen Beziehungen zu anderen Begriffen." [2]) Diese Beziehungen fehlen dem Raume allerdings nicht, der eben ein Fundament in dem Bau der Naturkörper bedeutet. Aber wegen dieses Fundaments allein und dessen Sonderbedeutung wird der Raum vom Begriff unterschieden und als Anschauung ausgezeichnet. Consequenterweise ist selbst die reine Anschauung nach Wundt ein Begriff, nämlich „der philosophische Begriff des leeren Raumes oder der reinen Anschauung." [3]) Auch Wundt meint, der Raum liesse sich nicht definiren, wenn er

---

[1]) Logische Untersuchungen 3. Aufl. I. S. 162 ff.

[2]) Logik 1880 I. Bd. Erkenntnisslehre S. 449.

[3]) Logik I. S. 450 vgl. 439. 388. Den reinen mit dem leeren Raum verwechselt auch Zöllner, Wiss. Abh. I S. 65.

„nicht auch begrifflich gedacht“ werden könnte: als ob der Raum in der metaphysischen Erörterung nicht auch begrifflich gedacht würde. Aber dass Kant nicht reine Anschauung und leeren Raum gleichsetzen könne, muss doch ausser Frage sein, dieweil er den letztern ausschliesst.

Derselbe Grundirrthum zeigt sich in Ueberwegs Anmerkung zum vierten Satze. „Die Behauptung, dass kein Begriff eine unendliche Menge von Theilvorstellungen“ (muss heissen: von Vorstellungen, deren Merkmal, deren Theilvorstellung er ist) „in sich enthalten könne, ist eine willkürliche, sofern es sich um ein potentielles Enthaltensein derselben in ihm handelt.“ Bei dem potentiellen Enthaltensein sind aber die Vorstellungen nicht in dem Begriff enthalten, sondern eben nur unter ihm. Die einige Raumesanschauung jedoch befasst actuell alle einzelnen Räume. Wenn nun aber Ueberweg fortfährt: „actuell aber enthält unsere Raumvorstellung nicht eine Unendlichkeit unterschiedener Theile, und actuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht ins Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin;“ so sagen wir: Gut! Also war der Satz Dir gegenüber nicht nöthig. Hier soll der Raum nur als reine Anschauung behauptet werden, auch gegenüber dem etwaigen Einwande: der Raum werde ja aber als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt. Wer aus dieser Vorstellung heraus den Raum als Begriff nehmen wollte, der wird auf den Unterschied zwischen „in“ und „unter“ hingewiesen, oder, wie man auch sagen könnte: zwischen potentiellem und actuellem Enthaltensein! Wer aber die actuelle Unendlichkeit der Raumesanschauung nicht annimmt, nun, der ist vor der Gefahr sicher, die der sogenannte vierte Satz abwehren will.[1]) Erst der Schluss der Anmerkung

[1]) Ueber die Interpretation, welche Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie. 2. Auflage Bd. 3. S. 319 ff.) von diesem Satze versucht hat, vergleiche: Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant, S. 13 ff.; K. Fischer, Anti-Trendelenburg, S. 32 ff. und meine Abhandlung „Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer“ (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. VII. Heft 3. S. 283—285.). Auch in der 3. Aufl., in der sich das sachliche Verständniss überhaupt nicht verbessert hat, bleibt die gemeinsame Ableitung aus Habilitationsschrift und Kritik leitend. Daher verhalten sich die Räume zum Raum „wie die Theile, zum Ganzen“ (I³, S. 333).

polemisirt wirklich gegen den vierten Satz. „Die Unendlichlichkeit der Ausdehnung liegt nur in der Reflexion, dass wir, wie weit wir auch gelangt sein mögen, immer noch weiter fortschreiten können, dass also keine Grenze eine schlechthin unüberschreitbare sei; hieraus aber folgt keineswegs, dass der Raum eine bloss subjective Anschauung sei." Kant sagt: Die Unendlichkeit der Raumesvorstellung hat in der „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung" ihren Grund. Dennoch hat Trendelenburg als einen eigenen gegnerischen Gedanken eingewendet: „Bei Kant liegt eigentlich im Beiwort ein Widerspruch, wenn er sagt: „Der Raum wird als unendliche Grösse gegeben vorgestellt." Denn das Gegebene ist sonst das Begrenzte. Der Widerspruch scheidet aus, wenn die fertige Unendlichkeit in ihre Quelle zurückgeht, in den Gedanken einer ursprünglichen, und darum sich nicht hemmenden Thätigkeit." Ebenso Ueberweg: nicht in der Anschauung liege der Grund, sondern in der — Reflexion. Das heisst doch wohl: in der Reflexion über die Anschauung. Und wie kommen wir zur Anschauung? Doch nicht etwa durch die Reflexion? Denn dann wäre ja die Reflexion nur das wissenschaftlich sich bewusst werden von der „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung", und alsdann wäre gegen Kant Nichts gesagt. Also bedeutet Reflexion einen strengen Terminus gegenüber der Anschauung. Darauf aber bleibt nur Eine Antwort: Siehe den ersten Satz, der gegen Humes Reflexion gerichtet war. „Was freilich ein Cirkelschluss ist"! Denn der Raum soll ja keine „bloss subjective Anschauung" sein. Wo aber ist denn bisher der Raum als eine bloss subjective Anschauung behauptet worden? Man spare die Angriffe, bis sie nöthig werden, und verderbe sich nicht durch verfrühte Polemik die Einsicht in Sätze, welche von der anzugreifenden Behauptung noch frei sind. Die Frage an sich ist freilich nicht abzuweisen; Kant hat sie gestellt und — gelöst.

Zweites Kapitel.

Die transscendentale Erörterung von Raum und Zeit.

Wir kennen den Raum jetzt als Anschauung a priori. Und nach der Vorstellung, die wir vom *a priori* gefasst haben, dass es nämlich in einem wissenschaftlichen Verfahren bestehe, scheint die Anschauung unerlässlich für das a priori des Raumes. Denn wir können das a priori gar nicht verstehen, wenn wir hören, es solle allgemein giltig und streng nothwendig bedeuten: die Möglichkeit solcher Prädicate ist uns nicht erhärtet, indem diese behauptet werden. Desshalb hatten wir sogleich im Eingange der metaphysischen Erörterung das *a priori*, welches dieselbe darlegen soll, in der Anschauung aufgezeigt. Denn nur dasjenige liess sich an synthetischen Sätzen als allgemein und nothwendig wenigstens denken, was wir in der eigenen reinen Anschauung construiren. So ist die apodiktische Gewissheit der mathematischen Erkenntniss verständlich. So hat der allgemeine Theil der Naturwissenschaft seinen Grund, wie die Geschichte zeigt, gewonnen. So nur lässt es sich bei aller Erkenntniss denken: „dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.“ (S. 18.) Den Unterschied dieses *a priori* von der Bedeutung desselben bei allen Vorgängern müssen wir scharf ins Auge fassen, zumal es scheint, dass der Umfang des Begriffes sich nicht beträchtlich verändert habe.

Denn auch im Alterthume ist den Begriffen von Raum und Zeit eine praerogative Geltung zuerkannt worden. Und in der neueren Philosophie dreht sich um sie der Streit der Schulen. Leibniz will zwar dem Descartes nicht zugestehen, dass die Ausdehnung Substanz sei; aber auch er macht den Raum zu einer „ewigen Wahrheit", also zu einem *a priori*. Damit aber wird bei den Modernen wie bei den Alten der letzte Punkt berührt, bis zu welchem philosophische Fragelust vorzudringen versuchen kann. *A priori* erkennen heisst durch die „Vernunft" erkennen. In der Vernunft aber wird auf den tiefsten Quell alles Erkennens hingewiesen. Die ewigen Wahrheiten, die letzte Bürgschaft alles thatsächlichen Erkennens sind *vérités de raison*.

Gegen diese Formulirung, wenngleich zur Rechtfertigung ihres Grundgedankens wendet sich der erste Satz der Vernunft-Kritik, mit welchem Kant sich auf Humes Seite stellt: „dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Diese Art von Erfahrung aber kann nur comparative Allgemeinheit leisten: woher wollte man ein streng nothwendiges und allgemein giltiges Urtheil schöpfen? Aus den Dingen? Die Dinge stehen ja nur in meiner Erfahrung. Aus der Vernunft? Auch diese muss ja, wie „alle unsere Erkenntniss", mit der Erfahrung anfangen. Wo zeigt sich also die Spur des *a priori*? Etwa bei Aristoteles? In dessen Bereiche droht das *a priori* sich zunächst in ein πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu verflüchtigen. Und wenn es das nicht sein darf: ein πρότερον ἁπλῶς, πρότερον τῇ φύσει ist es noch viel weniger. Denn wo anders liegt diese φύσις selbst, als in meiner Erfahrung? Wir können vorerst den Metaphysiker Aristoteles gar nicht verstehen, so sehr hat uns in diesem Punkte Aristoteles der Entwickelungspsychologe überzeugt. Was φύσει das Erste sei, das eben gilt es durch ein methodisches πρὸς ἡμᾶς zu erforschen.

Indessen der zweite Satz der Kritik lautete: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." Dieses „darum" ist zu beachten. Ob in Wahrheit nicht alle unsere Erkenntniss aus der Erfahrung entspringt, stehe noch dahin; aber von erheblicher Bedeutung ist schon die Unter-

scheidung zwischen „anheben" und „entspringen". Alle unsere Erkenntniss, ohne Ausnahme, fängt mit der Erfahrung an. In den Relationen der Zeit geht alle Erkenntniss vor sich. Es giebt nur ein πρότερον oder ὕστερον πρὸς ἡμᾶς in der Entwickelung unseres Erkennens. Es kann nur einen mehr oder weniger elementaren Grund des Erkennens in der psychologischen Geschichte desselben geben. Und dieser Grund kann nur innerhalb der Stufenreihe meiner Erfahrungen liegen. So tief sich aber auch meine Erfahrung ergeht, ich kann nicht zu einem Dinge gelangen, dessen Ursache meinen Grund deckte.

Aber „darum" ist doch der Causalnexus nicht blosse Association, darum ist doch der entwickelungsgeschichtliche und psychologische Anfang nicht zugleich der sachliche und erkenntnisskritische. Wenn auch alle unsere Erkenntniss nicht anfangen kann ohne diese Association der Vorstellungen, so braucht sie doch darum nicht gänzlich, also auch nicht für die causale Synthesis aus derselben zu entspringen. Es muss einen besonderen sachlichen Grund haben, dass wir gerade dieser Associationsart die Würde eines Causalnexus zusprechen In dieser Association selbst könnte ja wohl Ungleichartiges zusammengesetzt sein. Wir dürfen die „Eindrücke" nicht als letzte Formelemente der Erfahrung hinnehmen. Am Ende ist vielleicht doch in den Elementen, welche als die einzigen Bausteine der Erfahrung gelten, ein — *a priori* verborgen. Sollte denn wirklich alle mathematische Erkenntniss keinen apriorischen Grund haben? Sollte sie bloss anfangen, und nicht entspringen? Sollte sie schlechterdings empirische, Empfindungs-Anschauung sein, und nicht vielmehr reine? Sollte sie bloss ein psychologischer Prozess, und die Sätze der Geometrie nur „Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie"[1]) sein? Oder aber gilt eine Anwendbarkeit der Sätze der Mathematik auf Dinge und deren Verhältnisse?

Und indem Kant so fragte, so über Hume hinwegging, auf jeden Fall über ihn hinwegging, selbst wenn und sofern Hume diese bedrohliche Consequenz seines Skepticismus bedacht hat, so

---

[1]) Prolegomena § 13. Anmerkung I. Bd. III S. 43.

kam er über ihn hinaus, weil er die Absurdität dieser Consequenz einsah. Denn in der Mathematik nahm er schlechterdings apriorische Erkenntniss an, und dieser gemäss allein könne in jeder Wissenschaft a priori erkannt werden. So ist doch wenigstens ein Beispiel und Muster des *a priori* aufgestellt, wenngleich man dasselbe als dogmatische Connivenz in den Verdacht nehmen kann: als ob Kant noch nicht zu der Höhe kritischer Einsicht sich aufgeschwungen hätte, die Gewissheit der Euklidischen Geometrie zu bezweifeln. Es ist für das Verständniss von nicht durchaus störendem Einfluss, wenn man hier noch diese Annahme als eine dogmatische Voraussetzung Kants ansieht. Es ist noch nicht der Ort, diesen Einwand zu beseitigen. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Sinn dieses *a priori*. Auch dabei wird schon ein Licht auf die beregte Schwierigkeit fallen.

Die Entfernung von Hume ist keine Annäherung an Leibniz. Denn was ist das für ein *a priori*, das wir selbst in die Dinge legen? Was für ein Grund ist das, den wir selbst gründen? Es soll kein Anfangen sein, sondern ein Entspringen; aber dieses Entspringen geschieht ja aus einer Quelle, die wir selbst graben. Was ist nun noch für ein Unterschied zwischen jenem Anfangen und diesem Entspringen? Wir scheinen hier in einem wahren Cirkel gefangen zu sein! Hume ist so weit überholt, dass von Leibniz gar nicht mehr die Rede sein kann. In uns selbst liegt der Springpunkt alles Erkennens, so dass gar nicht einmal die Frage mehr offen ist nach einer *cause dans les choses, qui répond à la raison dans les vérités*. Das *a priori* ist zur Wurzel alles Erkennens der Dinge geworden; das Nothwendige und Allgemeine ist in der Erkenntniss, welche mit der Erfahrung anfangen muss, gegründet. Aber durch diese Begründung scheint der Gehalt und Werth aller Erkenntniss seinen altbewährten Sinn einzubüssen.

Wenn ich den Triangel construire, in reiner Anschauung darstelle, dann ist er *a priori*. Wer jetzt weiter fragen wollte: Ist er denn auch wirklich? der setzt offenbar das *a priori* herab. Er hört, der Triangel ist streng nothwendig und allgemein giltig; und er fragt, ob derselbe auch wirklich sei? Und doch fühlen wir eine offene Seite an jenem *a priori*; denn wir können die Frage nach der Realität nicht abweisen. Wir

werden in der Kategorienlehre erfahren, woher dies kommt. Wir können uns dessen nicht erwehren, das *a priori* als subjectiv zu fassen, und ihm ein Objectives entgegenzusetzen.

Aber die Correlation von subjectiv und objectiv ist im Princip falsch, und aus ihr entstehen andere falsche Disjunctionen.

Das *a priori* setzt zwar einen andern Begriff voraus, durch den es erst zu einem vollen Begriffe abgeschlossen wird. Aber diese Ergänzung liegt vollständig jenseit der Disjunction: subjectiv oder objectiv. Die gesuchte Ergänzung bildet der Begriff „transscendental."

Transscendental nennt Kant diejenige Erkenntniss, die sich nicht sowohl mit Gegenständen beschäftigt, als vielmehr „mit unseren Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt." Diese fundamentale Bestimmung wird in der zweiten Ausgabe dahin erläutert: „sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll." (S. 44.) Hier ist das Complement, welches in dem Begriffe transscendental zu dem Begriffe *a priori* liegt, deutlich ausgesprochen. Denn wenn transscendental die Untersuchung der Erkenntnissart genannt wird, sofern die letztere a priori möglich sein soll, so wird damit das *a priori* selbst als nur dadurch möglich bezeichnet, dass es in einer transscendentalen Erkenntniss erkannt wird. Und so verhält es sich wirklich. Die Erkenntniss, dass ein Begriff *a priori* sei, nennt Kant, wie wir bereits wissen: „metaphysisch." Diese metaphysische Erkenntniss aber kann nur auf Befragung der inneren Erfahrung und der wissenschaftlichen Literatur beruhen (oben S. 66—79). Wiefern jedoch eine Erkenntnissart von Gegenständen, also eine synthetische, mit dem Werthe *a priori* möglich sei, diese Erkenntniss allein ist transscendental. Man muss auch den Ausdruck: „Erkenntnissart" beachten. Nicht auf den objectiven Inhalt der Erkenntniss geht die transscendentale Untersuchung aus, sondern auf den erhobenen Werthanspruch, auf die Methode ist sie gerichtet. Demgemäss hat sie auch keine anderen Objecte, als die metaphysische; aber als Methode ist sie von dieser unterschieden. Sie erweist das *a priori* erst in seiner Möglichkeit. Daher und so erfüllt sie den Begriff desselben.

Ein Begriff, eine Anschauung sei a priori, hat nun nicht

mehr für uns den Werth einer unbefangenen oder gegründeten Ueberzeugung: der diesem Begriffe oder dieser Anschauung correspondirende Gegenstand, ebenso wenig aber diese Anschauung selbst oder dieser Begriff sei nothwendig; denn mit der behaupteten Apriorität desselben wissen wir noch gar Nichts über deren Möglichkeit. Was ist das aber für eine Nothwendigkeit, deren Möglichkeit erst festgestellt werden muss? Diese den Geltungswerth betreffende Gewähr empfängt das *a priori* vom Transscendentalen.

Die transscendentale Erkenntniss hat es also gar nicht mit „Gegenständen" zu thun, „sondern nur mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll." Nicht der Gegenstand, sei es einer Anschauung, sei es eines Begriffs, nicht der Gegenstand ist *a priori*, sondern die Erkenntnissart. Diese complementäre Zusammengehörigkeit beider Begriffe hebt das *a priori* aus dem Bereiche der Gegensätze: wirklich — möglich; Gegenstand — Begriff; Sache — Idee; objectiv — subjectiv.[1]) Ein neuer, durchaus neuer Gegensatz kommt, jenem überwundenen einigermassen entsprechend, in die Welt, so sehr derselbe auch in dem einen oder dem andern Gliede und durch die Namen beider an einen schon dagewesenen erinnert und absichtlich erinnern will: „Phaenomenon" — „Noumenon."

Die allgemeine Würdigung dieser Unterscheidung, wird uns am Schlusse obliegen. Jetzt gehen wir, ausgerüstet mit der Kenntniss dieser Bedeutung des Transscendentalen, welche uns als die charakteristische des kritischen Systems gilt, an die Frage, auf welche wir gestossen waren.

---

[1]) Das fundamentale Missverständniss Vaihingers zeigt sich in dem Satze: „Kant will einfach dasselbe sagen, was er als charakteristisches Zeichen seiner kritischen Methode überall und immer betont, dass die transscendentale Erkenntniss nicht mit den Objecten, sondern mit dem Subject es zu thun habe." (Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft 1881 S. 471.) Wer bei diesem Gegensatze stehen bleibt, der erfasst den neuen entscheidenden Begriff nicht. Freilich gebraucht Kant das Wort auch noch häufig im alten Sinne, — die Sammlung dieser Stellen mag einem andern Orte überlassen bleiben. So wenig wie etwa Plato diese Geschmacklosigkeit zeigt, war Kant pedantisch genug, nur nach seiner Definition laut seinem Paragraphen Ausdrücke einer reichen Geschichte gebrauchen zu wollen.

In Kants Geiste, im Sinne einer transscendentalen Erkenntniss können wir nicht fragen: ist der Raum ein wirklicher Gegenstand? Denn wie wollten wir jemals, von einem Gegenstande ausgehend, eine apriorische Erkenntniss desselben möglich machen, als möglich erwarten? Alle Apriorität, die wir erreichen können, schränkt sich auf die Erkenntnissart selber ein, wiefern diese a priori möglich sei. Demgemäss richten wir unsre Fragen nicht auf die Dinge, sondern auf die Erkenntnisse. Dinge scheinen zwar an sich gegeben zu sein; wir aber fragen überall nach der Synthesis. Und unter den Arten dieser Synthesis, welchen der Werth des *a priori* zugegesprochen wird, richteten wir unsern Blick zunächst auf die Mathematik, welche synthetische Sätze *a priori* zu ihrem Inhalt habe. Diesen Inhalt, diese Art von Gegenstand bringt der Raum hervor, als a priori, als reine Anschauung gedacht Wie ist diese Erkenntnissart a priori vom Raume möglich? Das ist die transscendentale Frage.

Die Frage nach der Möglichkeit des *a priori* geht eben damit auf die der reinen Anschauung. Und es kommt somit nichts Geringeres dabei in Frage, als der wissenschaftliche Charakter der Mathematik. Die Frage, die von vornherein gestellt war, nach der Möglichkeit der Synthesis a priori in der Geometrie ist daher die transscendentale Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnissart *a priori* vom Raume. Beides ist dasselbe. Aber diese Frage enthält in dem Begriffe der Möglichkeit eine Zweideutigkeit. Was bedeutet dieses Mögliche?

Nach Aristoteles und der Logik versteht man unter dem Möglichen dasjenige, was keinen Widerspruch einschliesst, dasjenige also, was dem Satze des Widerspruchs gerecht wird, was sich denken lässt. Aber eines solchen Möglichen haben wir uns bereits enthoben, es ist das nur analytisch Mögliche. Wir handeln von synthetischen Erkenntnissen, und was diese möglich macht. Dieses Synthetisch-Mögliche muss einen positiven Grund haben. Welches ist nun die positive Bedingung, die die Mathematik als eine Erkenntnissart *a priori* ermöglicht? Denn es handelt sich um die ganze Mathematik, sofern für die Zahlenlehre der Zeit dieselbe Bedeutung beiwohnt, welche für die Geometrie der Raum besitzt.

Mit dieser Frage treten wir erst an die eigentliche Auf-

gabe, derentwegen die metaphysische Erörterung allein angestellt war. Die letztere hat keinen selbständigen Werth in sich. Dass die Vorstellung des Raumes den räumlichen Einzel-Vorstellungen voraufgehen müsse, dass die Vorstellung des Raumes eine nothwendige und unabwendliche sei, dass endlich der Raum Anschauung und nicht Begriff heissen müsse, das sind in der That Erwägungen, welche einen ausnehmend psychologischen Charakter zu haben scheinen, auf den es jedoch vielmehr gar nicht abgesehen ist. Die letztere Bestimmung, Anschauung und nicht Begriff, reicht dagegen über das Psychologische hinaus, indem durch diese Unterscheidung die von wissenschaftlichen Methoden angedeutet wird. Auf den Werth dieser Methoden richtet sich die transscendentale Frage. Was bedeutet die reine Raum-Anschauung, wenn sie als diejenige Methode betrachtet wird, welche die Apriorität der Mathematik ermögliche?

Diese so gefasste transscendentale Frage greift in den Kern des transscendentalen Systems ein, und zur Orientirung an derselben sind wir genöthigt, vorschauende Blicke zu thun, die auf das Ganze, auf die Einheit der transscendentalen Bedingungen gehen. Eine solche Einheit muss vorhanden sein, muss vorausgesetzt werden. Denn in letzter Instanz kommt es ja für die transscendentale Frage nicht sowohl auf die Mathematik an und für sich an, sondern vielmehr auf die ganze einheitliche Wissenschaft, deren Fundament sie bildet, die mathematische Naturwissenschaft. Wenn wir daher nach der Bedingung fragen, welche die Apriorität der Mathematik möglich mache, so denken wir dabei vorzugsweise mit an die Naturwissenschaft, welche und sofern sie durch die Mathematik ermöglicht wird.

Es ergiebt sich aus dieser Erwägung ein wichtiger Schluss für den Werth einer jeden transscendentalen Bedingung: dass sie nämlich als solche nicht ein abgeschlossenes Ganze sei, sondern als Theil und Glied eines höhern Ganzen gedacht werden müsse. Wenn sowol die Mathematik, als die reine Naturwissenschaft, und die erstere für Geometrie und Arithmetik, die letztere für ihre weiten Aufgaben besondere Bedingungen erfordern, so bleiben diese doch nicht gesondert, sondern gehören zusammen. Denn insgesammt erst und vereinigt ermöglichen sie das Ganze und die Einheit der mathe-

matischen Naturwissenschaft. Wenn wir also irgend eine Art des *a priori* in der metaphysischen Erörterung kennen gelernt haben und darauf dieselbe als transscendentale Bedingung ins Auge fassen, so müssen wir sie als Glied jener Gesammtheit transscendentaler Bedingungen betrachten, welche als Einheit die Einheit der Wissenschaft zusammenhält. Also steht auch der Raum, als transscendentale Bedingung gedacht, nicht für sich, und auch nicht blos neben der Zeit, sondern in jener Einheit, die ihn mit Bedingungen anderer Art verbindet.

Also ist der Raum eine Art der transscendentalen Bedingung, welche letztere selbst damit als Gattung gedacht wird. Wenn wir daher die Art nach ihrem transscendentalen Werthe erkennen wollen, so müssen wir vor Allem den Gattungsausdruck bestimmen, dessen Theilausdrücke die einzelnen Arten zu bezeichnen haben. Da nun aber das Gebiet der Erkenntniss, welches durch die Arten des *a priori* bedingt und ermöglicht wird, als das der synthetischen Urtheile ausgezeichnet ist, so ist die allgemeine transscendentale Bedingung die der synthetischen Urtheile.

Da Kant ferner, den Stier bei den Hörnern fassend, das Gebiet des synthetischen Urtheile als das der Erfahrung zusammengefasst hat, so muss die transscendentale Bedingung die der Erfahrung sein.

Und da endlich die Erfahrung, nämlich die mathematische Naturwissenschaft auf Voraussetzungen und Grundsätzen aufgebaut ist, (oben S. 67) so wird die transscendentale Bedingung, als Gattung gedacht, der allgemeine Ausdruck des „obersten Grundsatzes“ für alle jene specielleren niederen sein müssen. Die einzelnen Arten des *a priori* aber werden als Beiträge für jene Grundsätze, als Material für den Inhalt derselben zu betrachten sein. Der umfassende Ausdruck der transscendentalen Bedingung ist daher „der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile.“ Da wir nun aber andere synthetische Urtheile vorerst nicht in Betracht ziehen (oben S. 56 ff) ausser denjenigen, welche den Inhalt der Erfahrung bilden, so ist dieser oberste Grundsatz der Grundsatz der Erfahrung.

Es könnte hier der Schein entstehen, als ob wir uns im Kreise drehten. Wir suchen dasjenige, was die Erfahrung oder die synthetischen Urtheile als nothwendige möglich macht, und glauben dasselbe in einem obersten Gesetze als Grundsatze an-

sprechen zu müssen, welcher doch lediglich das Räthsel, nicht einen Wink für die Lösung zu enthalten scheint. Wir fragen: Was ermöglicht die Erfahrung? Und die Antwort lautet: der oberste Grundsatz der Erfahrung. Was ermöglicht aber den obersten Grundsatz?

N. B. the question

Dieses Bedenken wollen wir ernstlich berathen; seine Erledigung bedeutet das Verständniss und die Lösung der transscendentalen Frage. Was ermöglicht den obersten Grundsatz? Nichts, ausser ihm selbst. Es giebt keine Instanz über dem obersten Grundsatz; es giebt keine Nothwendigkeit über dem Gedanken: dass wir Nothwendigkeit anerkennen wollen in demjenigen Gebiete unseres Bewusstseins, welches als Wissenschaft, als mathematische Naturwissenschaft ausgezeichnet ist. Woher sonst sollte Nothwendigkeit kommen, wenn nicht aus dieser Festsetzung für solchen ausgezeichneten Inhalt des Bewusstseins, wenn nicht also aus dem Factum selbst, auf welches unsere Frage gerichtet ist! Wer andere Nothwendigkeit, andere Gewähr derselben erwartet und für denkbar hält, stellt sich ausserhalb des Interesse, auf welches unsere Frage gespannt ist, — mag er sie vom Himmel oder vom eigenen Leibe erwarten. Wer die Quelle des Gesetzes in einer übernatürlichen Offenbarung anerkennt, wird als des philosophischen Tugendfleisses baar betrachtet. Nicht minder aber geht derjenige jenseit des „königlichen Weges" der Wissenschaften, welcher aus seiner natürlichen Verfassung, aus seiner physischen Organisation, auch wenn er dieselbe zugleich als psychische bezeichnet, den Stempel des Gesetzes herleiten will. Willkür und Enge da wie dort. Nur das allein kann der Leitstern des Gesetzes sein: dass ein Gesetz walten solle in dem Gebiete der Erfahrung. Es soll nicht Ausgeburt des Witzes sein, was wir als Wissenschaft von den Gebilden der Phantasie und auch von anderen Arten des Erkennens dahin unterscheiden: dass die letzteren eine andere Art des Seins zum Inhalt haben. Dieser Gedanke, der Ausgang von der Anerkennung des Factums der mathematischen Naturwissenschaft, im Unterschiede von der Metaphysik der Moral, macht sich zum obersten Gesetz und sucht die Mittel, zuerst dieses oberste Gesetz als solches zu formuliren, und alsdann aus der Formel desselben die einzelnen Grundsätze zu gewinnen.

* Necessity nowhere but in consciousness. (Why, in the Existence of Nature of Things — which is the reason you offer in consciousness itself as our ultimate "fact". You only assume that consciousness is the whole of Existence.)

True!

* Hence C. calls Experience "das Ding an sich" (p. 503). He seeks to eliminate Existence as a surd — yet, at last, all he can say is ~~that~~ Experience exists, is a "Factum."

Unter den Ausdrücken, mit denen Kant den Gedanken des obersten Grundsatzes formulirt hat, ist wol der am häufigsten vorkommende derjenige, welcher auf die Frage der Möglichkeit sich direct bezieht. Und da der Grundsatz, um überhaupt lebensfähig und fruchtbar zu werden, als Grundsatz der Erfahrung sich bestimmt hat, so kann er als Grundsatz der „Möglichkeit der Erfahrung" oder der „möglichen Erfahrung" bezeichnet werden. Dieser oberste Grundsatz bildet die Quintessenz der Lösung, welche von den speciellen Grundsätzen entfaltet wird. Die Erfahrung soll aus ihrer naiven Wirklichkeit zur Möglichkeit gebracht werden. Die Bedingungen, welche diese Ermöglichung leisten, sind das gesuchte *a priori*. Diese Bedingungen sind aus dem obersten Grundsatze zu erheben: woher, so fragten wir, stammt aber dieser selbst? Jetzt haben wir die Antwort: Aus dem Problem, welches das Factum der mathematischen Naturwissenschaft darbietet und zur Aufgabe der philosophirenden Vernunft macht. Was als ein *a priori* gelten will, muss im Einzelnen die Lösung dieser Gesammtaufgabe fördern: die Möglichkeit der Erfahrung zu constituiren.

Die Aufgabe ist also eine einheitliche, wie mannichfach immer die Beiträge seien, welche die Lösung fordert. Daher kann der oberste Grundsatz auch nach dieser proleptischen Bedeutung als Grundsatz der Einheit der Erfahrung benannt werden. Denn der Grundsatz allein bedingt die Einheit der Erfahrung, die ohne dieselbe ein „Aggregat von Wahrnehmungen"[1]) wäre. Wenn Erfahrung Wissenschaft sein soll, so muss sie Einheit sein, welche die verschiedenen Inhalte unter Gesetze und Regeln bringt, die ihrerseits einem obersten Grundsatze entspringen müssen. Was daher als ein *a priori* der Erfahrung gelten will, muss die Mannichfaltigkeit der Dinge zur Einheit des Gesetzes zu zwingen vermögen, muss an seinem Theile die Einheit der Erfahrung stiften.

Was ist denn aber Einheit, und wo giebt es Einheit? Nicht einmal als Zahl scheint die Einheit gegeben, vielmehr stets von Neuem theilbar und wandelbar zu sein. Die Einheit ist überall nur eine Forderung; und in solchem Sinne mag

---

[1]) Prologomena § 27. WW. Bd. III S. 73.

denn auch die Erfahrung als Einheit gedacht werden. Damit aber richtet die Erfahrung einen systematischen Gegensatz zur Materie auf.

Was unterscheidet nach Leibniz Materie und Bewusstsein? Nichts so entscheidend, als der Begriff der Einheit; das Materielle hat keine Einheit, sondern bleibt Aggregat. Einheit eignet dem Bewusstsein. Darein setzt Tetens den leibnizischen Unterschied zwischen Materie und Bewusstsein: dass das letztere allein eine „colligirende Einheit“ sei. „Ist aber nur Eine colligirende Einheit vorhanden, so ist es eine wahre substantielle Einheit.“[1] Alle Einheit ist daher Einheit des Bewusstseins. Diesen Gedanken hat die Logik mit ihren Denk-Gesetzen längst nahegelegt. Denn was sind die letzteren anders als die Arten, in denen die Einheit des Bewusstseins sich vollzieht. So zwingend ist dieser Gedanke, dass man deshalb geglaubt hat, die Denk-Gesetze, weil sie schlechthin Bethätigungen der Einheit des Bewusstseins sind, als Naturgesetze des Bewusstseins vorzustellen: so ohne Rest scheint das Bewusstsein, als Einheit gedacht, in den Sätzen der Identität oder des ausgeschlossenen Dritten aufzugehen. Dies ist der Irrthum, den wir schon mehrfach bekämpft haben. Die Logik ist nicht das einzige Forum, nicht der einzige Quell der Gesetze des Bewusstseins. Das *a priori* der synthetischen Erkenntnisse fordert die Einheit des Bewusstseins in einer positivern Bedeutung. Der oberste Grundsatz kann daher auch als Grundsatz der „Einheit des Bewusstseins“ bezeichnet werden.

Der oberste Grundsatz ist oberster Grundsatz der synthetischen Urtheile. Wenn daher die Einheit des Bewusstseins schon in den logischen Gesetzen nicht als Naturgesetz des psychologischen Bewusstseins gedacht werden darf, so ist dies gänzlich ausgeschlossen bei dem Grundsatz der synthetischen Urtheile. Die Möglichkeit und Einheit der Erfahrung erkennen wir als in der Einheit des Bewusstseins gelegen. Aber dieses Bewusstsein ist die Wurzel der Erfahrung, der Quell der mathematischen Naturwissenschaft, nicht etwa das Gefäss oder der Erguss der Seelensubstanz. Daher ist der Grundsatz der Einheit

---

[1]) Johann Nicolas Tetens, Philosophische Versuche über die menschl. Natur 1777. Bd. II, S. 190 ff.

des Bewusstseins genauer als der der „synthetischen Einheit des Bewusstseins" zu bezeichnen. Und alles einzelne *a priori* muss diese Einheit des synthetischen Bewusstseins fördern und ermöglichen.

Der Gegensatz von Materie und Bewusstsein ist das Schiboleth der Parteien in der gesammten neuern Philosophie. Aber in der Ueberspannung dieses Gegensatzes von Denken und Ausdehnung hatte Descartes den Thieren Bewusstsein überhaupt abgesprochen. Dahingegen zeichnet Leibniz das menschliche Bewusstsein vor dem thierischen durch eine schärfere Fassung des Bewusstseins-Begriffes aus. Diese Bedeutung kennzeichnet der Terminus der „Apperception", den Kant von Leibniz und seiner Schule herübernimmt. Der oberste Grundsatz heisst daher und zwar vorzugsweise der der „Einheit der Apperception". Und auf dass der Ausdruck nicht psychologisch oder metaphysisch gefasst werde, so lautet die Fassung: „Synthetische Einheit der Apperception" oder „Einheit der synthetischen Apperception"; als gleichbedeutend mit der „transscendentalen Apperception."

Nach der methodischen Vorstellung, die wir vom Transscendentalen bereits gefasst haben, verstehen wir den Charakter, den das Bewusstsein oder die Apperception durch dieses Wort empfängt. Die transscendentale Apperception will sagen: Die Apperception, gedacht als transscendentale Bedingung, als oberster Grundsatz aller synthetischen Urtheile, nicht aber etwa als jenseitiger Zustand eines persönlichen Bewusstseins, dessen Beziehung zur Erfahrung gänzlich unvermittelt wäre. Das Bewusstsein, unter dem Gesichtspunkt des Transscendentalen gedacht, erscheint nicht blos als Urformel des Gesetzes, sondern näher als Inbegriff von Methoden, die Erfahrung in ihrem wissenschaftlichen Gehalte, ja sammt allen ihren Inhalten zu erzeugen. „Wir können a priori nur das von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen." Woher nehmen „wir selbst" dasjenige, was wir in die Dinge legen müssen, um etwas a priori an ihnen zu erkennen? Wenn jetzt die Antwort lautet: aus dem Bewusstsein, so denken wir das Bewusstsein als den Inbegriff der Mittel und Methoden, die jenes „Hineinlegen" ausmachen.

Hat nun jetzt noch das Bewusstsein in seiner Einheit den Schein der Subjectiven? Sowenig als das Hineinlegen den Ver-

dacht der Willkür verdient. Denn hineingelegt soll nur das werden dürfen, was apriorische Erkenntniss von den Dingen ermöglicht. Und Erkenntniss *a priori* ist nicht etwa schlechthin logische, noch überhaupt eine unbestimmt allgemeine, sondern die ausgezeichnete der Erfahrung oder der mathematischen Naturwissenschaft. Das Hineinlegen soll synthetische Erkenntnisse ermöglichen, nicht analytische; Erfahrung, nicht Denken.

Was unterscheidet denn aber Erfahrung von Denken? Die Bedeutung des Begriffs vom Gegenstande. Im Denken ist der Gegenstand Begriff, in der Erfahrung ist der Begriff des Urtheils ein Gegenstand. Das Hineinlegen wird daher praeciser und anspruchsvoller: Wir können *a priori* nur das von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen, weil N.B.* wir durch das Hineinlegen des a priori das Ding zum Gegenstand machen, welches sonst Ding oder Begriff bliebe.

Daher formulirt Kant seinen obersten Grundsatz dahin: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori.“ (S. 156.)

Damit gewinnt der Kopernikanische Gedanke des Transscendentalen seinen abschliessenden und adaequaten Ausdruck. The "Copernican thought of the transcendental."

Erstens: Gegenstände sind nur möglich durch die Möglichkeit der Erfahrung.

Zweitens: Gegenstände, durch die Erfahrung ermöglicht, haben objective Realität. **

Das *a priori*, in der Einheit des Bewusstseins gegründet, ist sowenig subjectiv, dass es vielmehr alle Objectivität seinerseits bedingt und ermöglicht. Daher fassen wir Muth und Vertrauen zu denjenigen Arten des *a priori*, in welchen die Einheit des Bewusstseins als die der Erfahrung sich constituirt.

Und in solchem Zutrauen wenden wir uns nunmehr zum *a priori* des Raumes, indem wir im Einzelnen Kants Erörterungen folgen, nachdem wir zu dem systematischen Gipfelpunkte derselben uns erhoben haben. So leicht, wie wir von seiner Höhe aus uns zu orientiren vermögen, ist Kant selbst der Weg nicht geworden, und einen so leichten Anstieg konnte er auch seine Leser nicht führen. Aber wenn wir rechten und festen Besitz von jener Höhe nehmen wollen, so dürfen wir

* This seems to imply that the Ding was there before it became Gegenstand — but what can that mean in Cohen?
** But Kant's "objective reality" is only subjective necessity and universality.

die Windungen nicht scheuen, die theils historisch, theils sachlich mit dem Wege zusammenhängen. Nicht so leichten Kaufes wird man des Gegensatzes ledig, den die Correlation von Subject und Object bildet. Der Knoten will langsam gelöst, nicht durchschnitten sein. Zu der Lösung aber bedarf es eines Kunstmittels, welches zwar nicht unverfänglich, aber unentbehrlich ist. Was sind in letzter Instanz alle Bedingungen des Erkennens anders als psychologische Vorgänge? Wie wäre es also zu vermeiden, dass wir, um den Beitrag zu würdigen, welchen der Raum für den obersten Grundsatz der Einheit des Bewusstseins liefert, der psychologischen Sprache uns bedienen? Wenn wir nur eingedenk bleiben, dass psychologische Unterscheidungen nur Mittel und Handgriffe sind, um den Gehalt des Erkennens in seinen einzelnen Werthen zu bestimmen. Ein solcher psychologischer Ausdruck ist der der „Form". Die transscendentale Erörterung von Raum und Zeit ist complicirt mit der Bezeichnung als Formen der Sinnlichkeit. Was dieser psychologische Ausdruck transscendental, zur erkenntnisskritischen Würdigung der reinen Anschauung zu leisten vermag, das wollen wir nunmehr in Erwägung nehmen.

Die transscendentale Erörterung vom Raume hat zur Aufgabe den Nachweis, dass die Gewissheit der Geometrie „eingesehen werden kann" aus derjenigen „Erklärung" des Raum-Begriffes, derzufolge der Raum als Anschauung und zwar als reine Anschauung erkannt wird. In dieser Nachweisung erledigt die transscendentale Erörterung ihre grosse Aufgabe. Denn wir haben die Bedeutung der reinen Anschauung im Ueberschlag zum mindesten kennen gelernt, indem wir sie als die durchgreifende Methode der Geometrie erkannt haben. Kant begnügt sich jedoch nicht mit diesem Nachweise, sondern hängt eine scheinbar psychologische Frage an denselben: „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann?" Wie ist es zu verstehen, dass eine Anschauung, die eine Unendlichkeit nach Aussen projicirt, unserem Innern einwohne, den Dingen vorhergehe, die wir in sie setzen, und bestehen bleibe, wenn wir alle Dinge aus ihr herausdenken? Wie ist es zu verstehen, dass eine solche reine An-

* Could anything be more "subjective" than this? That conditions of knowledge are at bottom conditions of existence — this thought is caviare to Cohen.

* If any expression is ontological, it is Form.

schauung in uns zwar nicht Objecte, aber apriorische Begriffe von Objecten liefere? Diese Begriffe gehören zwar nicht dem Denken an, aber jenem „Hineinlegen", welches die Construction auszeichnet: wie ist das nun zu verstehen, dass dieses Hineinlegen nicht als Willkür zu verdächtigen, und das Ding, das so *a priori* hineingelegt wird, nicht als ein „Geschöpf der dichtenden Phantasie" anzusehen sei? Die Frage scheint psychologisch, aber wenn wir uns des Zusammenhanges erinnern, der zwischen Mathematik und Naturwissenschaft besteht, so erkennen wir sehr bald den erkenntnisskritischen Sinn heraus. Die Mathematik ist ja die Methode für die Entdeckung der Natur. Die Frage: wie kann das Aeussere dem Innern einwohnen? greift daher über das blos Psychologische hinüber in die alte Grundfrage aller Philosophie nach dem Verhältniss von Subject und Object, im modernen Sinne nach dem Verhältniss der mathematischen Bedingungen zu dem physikalischen Ganzen der Natur.

Zur Lösung dieser Frage muss der kritische Philosoph den Beitrag bestimmen, den der Raum als reine Anschauung für das Grundgesetz der Einheit des Bewusstseins liefert. Welcher Bestandtheil in dem Quell und Werth der Einheit des Bewusstseins heisst Raum, heisst Zeit?

Hören wir jetzt die Kantische Antwort auf die Frage: wie kann die äussere Anschauung innerlich sein? Nur das sei hier schon ausgesprochen, dass auch dieser Gegensatz keineswegs mit dem von objectiv und subjectiv sich deckt. Dieser letztere wird in seiner wissenschaftlichen Haltlosigkeit gänzlich verworfen; aber sein Wahrheitskern vermittelst des transscendentalen *a priori* in jenem neuen Unterschiede entdeckt.

„Offenbar nicht anders, als sofern sie blos im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt." (S. 54.) Um diese Antwort zu verstehen, müssen wir die Bedeutung untersuchen, welche der terminus Form bei Kant hat. Wir haben bereits in mehreren Punkten wahrgenommen, dass die zweite Ausgabe klarer und bestimmter erläutert; auch der angezogene Satz wie

der ganze Paragraph der transscendentalen Erörterung ist erst in dieser hinzugekommen.

Was versteht Kant unter dem Ausdrucke: der Raum ist die Form des äusseren Sinnes? Von der Lösung dieser Frage scheint unser Urtheil über den wissenschaftlichen Ausdruck abzuhängen, den Kant der transscendentalen Aesthetik gegeben hat. Hat Kant unter Form ein „Organ“ gedacht, in welches * die Empfindungen eintreten, von welchem sie zu weiterer Umbildung aufgenommen werden? Oder bedeutet Form die gesetzmässige Art und Weise der Erscheinung?

Es ist noch heute von Nutzen, zu beobachten, wie schon der alte Kantianer Krug bei diesem Ausdrucke Halt macht. Er scheint ihm „nicht ganz richtig“ zu sein und kaum einen verständlichen Sinn zuzulassen. Denn Form bedeutet doch nichts Anderes als eine Handlungsweise des Gemüths (forma agendi). Was soll nun das heissen: Raum und Zeit sind Handlungsweisen der Anschauung. Es müsste wenigstens vollständig heissen: Handlungsweisen des Gemüths oder des Sinnes in der Anschauung. Nun könnte man zwar statt dieses Ausdrucks der Kürze wegen sagen: Anschauungsweisen oder Anschauungsformen. Allein nicht diese Formen selbst sind Raum und Zeit, sondern Vorstellungen, wodurch das Gemüth als erkennendes Subject seine eigene Anschauungsform vorstellt, und auf die Dinge als Erkenntnissobjecte überträgt.“ [1]) Wir wollen hierbei nicht untersuchen, wie durch eine solche Auffassung der transscendentale Sinn verkehrt wird, sondern nur darauf hinweisen, dass Krug von einem Organe schlechterdings nicht absehen kann. Handlungsweisen des Gemüths oder des Sinnes!

Die gleiche Auffassung von dem Sinne, welchen Kant mit Raum und Zeit verband, spricht Herbart aus. Um jedoch Herbarts Urtheil über Kant im Einzelnen wie im Ganzen zu verstehen, muss man Eines festhalten. Herbart vermisst bei Kant die wissenschaftlich durchgearbeitete Einsicht, dass die sogenannten Formen der Sinnlichkeit wie des Verstandes Prozesse des Erkennens seien. Und man muss in der That anerkennen, dass für die psychologische Praecision, in welcher Herbart seine „psychischen Prozesse“ denkt und bestimmt, Kant

---

[1]) Metaphysik S. W. Bd. III. S. 53. f.

* Not a glimmer of suspicion here that Form is the Immanent Relational Constitution of the Thing, as its Determination or Essence.

nicht interessirt ist. Dieser Mangel hängt freilich mit einer theoretischen Einsicht Kants zusammen, welche den Werth der Psychologie als Wissenschaft betrifft. Diese Frage muss hier füglich auf sich beruhen. Wie jedoch darüber immer die Entscheidung falle, so ist zuzugestehen, dass Kant, von seinem erkenntnisskritischen Unternehmen ergriffen, die Sprache der Psychologie ohne Vorsicht gebrauchte, und an manchen Stellen dadurch das Verständniss seiner Sache erschwerte, wo nicht gar verhinderte. Herbart aber in seiner Ueberschätzung der Psychologie, vielmehr in seinem Missverständniss der erkenntnisskritischen Aufgabe der Philosophie schliesst aus dem Mangel an Vorsicht in dem Gebrauch psychologischer Ausdrücke: also ist das ganze Unternehmen der Kantischen Kritik verfehlt. Denn wie kann man die Vernunft kritisiren, wenn man noch nicht nach den Prozessen zu fragen versteht, aus welchen diese Vernunft besteht!

Schon in dieser Wendung steckt ein arger Fehler, durch welchen sich Herbart einer unbefangenen Beurtheilung Kants verschlossen hat. Nach ihm fragt Kant: Was sind Raum und Zeit? „Er macht also den Raum und die Zeit zu Objecten seines Denkens. So wird das Leere dem Vollen vorausgeschickt; das Nichts wird zur Bedingung des Etwas . . In der That aber ist der Raum nur die Möglichkeit, dass Körper da seien, und Zeit nur die Möglichkeit, dass Begebenheiten geschehen." [1]) Wir sehen auch hier davon ab, wie Herbart durch diese seine Fassung von Raum und Zeit die transscendentale Frage entstellt. Denn nach dieser wird nicht darauf gesehen, was Raum und Zeit als Objecte seien und für Körper und Begebenheiten bedeuten, sondern allein darauf, was sie für Geometrie, Arithmetik und Dynamik leisten. Daraus erklärt sich nun sein totales Missverstehen der gesammten Disposition in Kants Lehre von Raum und Zeit für den Behuf objectiver Erkenntniss. Und so erklärt sich *a potiori*, dass er die Bedeutung von Raum und Zeit als Formen durchaus verkennt, indem er fortfährt: „aber ein paar unendliche leere Gefässe hinzustellen, in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten sollten, ohne irgend einen Grund der Anordnung und Gestaltung, das

[1]) Psychologie I. W. W. ed Hartenstein Bd. V. S. 505.

war eine völlig gehaltlose, nichtssagende, unpassende Hypothese.“ [1])

Dieses Bild ist nicht etwa nur in polemischer Stimmung hingeworfen; es wird wiederholt in der Frage nach dem Wesen der einzelnen Kategorieen. „Sind es leere Gefässe, aufgestellt im menschlichen Verstande, in welche die Erfahrung ihre Anschauungen hineinschütten und bunt durch einander werfen soll?“ [2]) In die Raum- und Zeit-Gefässe sollten wenigstens die „Sinne ihre Empfindungen hineinschütten“; für die Kategorieen-Gefässe steigert sich in gebührlichem Grade das Maass der Absurdität: in diese soll „die Erfahrung ihre Anschauungen hineinschütten“! Wir werden sehen, ob die Kantischen Formen diesen Hohn verdienen.

Dass sie denselben nicht verdienen, hätte gerade Herbart von Fichte lernen können, der über das Missverständniss des „hölzernen oder steinernen oder ledernen Gemüthes,“ und der „Löcher“, in die, wie das Waffeleisen in den Waffelteig, die Dinge an sich eindrängen, so meisterlich zu spotten verstand.

Solchem Spotte, der die Kantianer traf, wären des Meisters „Formen“ rettungslos verfallen, wenn sie Formen wären im Sinne von Organen, oder etwa von solchen nicht weiter bezeichneten Dingen, „in welche die empfangende Thätigkeit unseres Sinnes die Eindrücke aufnimmt.“ Trendelenburg, der die Form so gänzlich missverstanden hat, nennt Kants Ansicht demgemäss ein Wunder. „Endlich ist Kants Ansicht von Raum und Zeit schier ein Wunder zu denken. In uns ruht als fertige Form der unendliche Raum und die unendliche Zeit, in uns, den endlichen Wesen, die fertige Form, wie ein starrer Guss . . Ist es denn gar nicht zu sagen, aus welchem Fluss diese starren Formen entstanden sind?“ [3]) So wird die Form auch von einem solchen Denker bei Kant verstanden, der eine so ungeheuerliche Vorstellung von Aristoteles abwehren würde. Und doch hat Kant diesen Terminus zunächst nach der gesetzartigen, praerogativen Geltung recipirt, welche von der Scholastik her auch in der neuern Philosophie demselben beiwohnt. Ver-

---

[1]) Ib. S. 507.

[2]) Ib. S. 508.

[3]) Logische Untersuchungen 3. Aufl. I. S. 106.

gegenwärtigen wir uns nun aber den Zusammenhang, in welchem die Bestimmung der Form hier erscheint.

Die transcendentale Frage soll gelöst werden. Wir fragen nicht nach einem Gegenstande oder seiner Möglichkeit, sondern wir fragen nach einer Erkenntnissart, wiefern diese a priori möglich sei. Nun denke man sich, auf eine solche Frage werde geantwortet: Der Raum ist desshalb eine reine Anschauung a priori, weil er die Form ist, in welche die Eindrücke, sei es „hineingeschüttet“, sei es „aufgenommen“ werden! Ist damit etwa die transscendentale Frage getroffen, geschweige gelöst? Wir suchen die Möglichkeit einer Erkenntniss, und man stellt uns ein „leeres Gefäss“ hin, aus welchem wir uns nach Belieben die Erkenntnissart heraussuchen mögen. Man verspricht uns allerdings auch nicht, dass wir die Erkenntnissart darin finden, — aber „die Dinge“, „die Körper“! Haben wir denn vorderhand nach denen gesucht? N.B.*

Aber das ist es eben, dass man von den Dingen gar nicht abstrahiren kann. Wenn nach der Möglichkeit einer reinen Anschauung a priori gefragt wird, so heisst dies bei Jenen, welche in den Kreis, den der Begriff des Transscendentalen zieht, sich nicht begeben können: Wie ist neben der empirischen auch noch eine reine Anschauung von Dingen möglich? Indem man die Frage so versteht, versteht man die Antwort also: in unserer Sinnlichkeit liege eine Form, die von den Dingen ausgehenden Eindrücke in sich aufzunehmen und umzubilden. In den Dingen allein liege es nicht, dass wir sie anschauen; denn allerdings unsere Subjectivität müsse mitwirken, dafür gebe es ein a priori und müsse eines geben. Aber von hier aus weiter zu gehen und diese Formen, die allenfalls als aufnehmende Organe denkbar und zulässig seien, zu den ungeheuren Behältnissen zu machen, in welchen die ganze Welt der Dinge und Begebenheiten Platz nehmen soll — es ist doch gar zu ungeheuerlich! Die Form soll den Dingen den Raum geben! Wie könnte sie dies, wenn ihn die Dinge nicht hätten. Sie nimmt ihn nur. Quod erat demonstrandum.

So weit verschiebt sich bei einer solchen Auffassung die transscendentale Frage. So weit, dass auch die Apriorität aufgehoben wird. Denn nun gehen allerdings die Dinge vorher, die aufnehmende Form kann ihnen im günstigsten Falle nur

* All this is true; but it is impossible to investigate any Erkenntnissart irrespective of its specific object. Space-knowledge is indissolubly connected with Dinge or Körper, since it can only exist as knowledge of the relation between Space and its contents. The Frage is — how can we this relation before it is experienced?

entgegenkommen. Wir dürften im Zusammenhange dieser Gedanken nicht mehr sagen: der Raum ist eine reine Anschauung *a priori*; denn das a priori hat hier seinen Sinn verloren. Es kann dies nicht mehr Wunder nehmen. Auch uns ist ja die Apriorität nur nach ihrer Möglichkeit gekennzeichnet. Ohne die transscendentale wird auch die *a priori*-Frage nicht gelöst. Beide Begriffe bilden eine untrennbare Einheit. Die Form aber, als Organ, kann die transscendentale Frage nicht lösen; also ist auch das *a priori* noch offen.

Es ist zu prüfen, ob Kant in der That durch Formen solcher Art, mit welchen man sonst wohl in den bequemen Hafen der Subreptionen einzulaufen pflegt, sein Problem zu lösen vermeint hat.

N.B. * Hier ist nun vor Allem zu beachten, dass die Unterscheidung zwischen Materie und Form an der „Erscheinung“ gemacht wird und nicht an dem Ding oder Gegenstand. An diesem nämlich sind noch weitere Unterscheidungen nach Form und Materie anzustellen. Zunächst bleiben wir bei der sinnlichen Unterlage, der geometrischen Disposition des Gegenstands, bei der Erscheinung stehen, indem wir uns der Bestimmungen von Sinnlichkeit, Empfindung, Anschauung, empirisch, Erscheinung erinnern (oben S. 83). „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben.“ Empfindung ist „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden.“ Was correspondirt nun wohl an der Erscheinung der Empfindung? Offenbar der afficirende Gegenstand, der Gegenstand, sofern wir von demselben afficirt werden. Erscheinung aber ist selbst „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen — Anschauung.“ Der erste Theil dieser Bestimmung bildet die Materie, correspondirt der Empfindung. Darf man nun aber schlechthin empirische Anschauung gleich Empfindung setzen, die Erscheinung zum unbestimmten Gegenstande der Empfindung machen? Indem Kant Anschauung von Empfindung unterscheidet, bedient er sich eines wirksamen Mittels für sein transscendentales Geschäft. Das Mittel, durch welches der Gegenstand der Empfindung zur Erscheinung wird, ist, wie es scheint, dasselbe, durch welches auch die Empfindung zur Anschauung wird.

* Kant divided Ding from Gegenstand – here is Cohen dividing Erscheinung from both! To Kant, Gegenstand was Erscheinung, – to Cohen, merely an der Erscheinung. It was Kant's meaning that Materie and Form were one in the Gegenstand as Erscheinung.

Die Bedeutung der Empfindung ist eine überaus complicirte, so sehr, dass man die Aufgaben der transscendentalen Kritik an diesen Begriff anknüpfen und in die Bestimmung desselben auflösen könnte. Die Empfindung soll überholt werden, denn das Empirische ist dem *a priori* entgegengesetzt. Und doch vertritt die Empfindung das Gegebene und Wirkliche, dessen das Reine nicht entrathen darf, ohne leer zu werden. Die wichtige und heilsame Veränderung, die der Begriff der Empfindung von der transscendentalen Kritik erfährt, trennt Empfindung und Sinnlichkeit, lässt sinnlich noch sein, was nicht Empfindung zu sein braucht. Diese Erweiterung des Begriffs der Sinnlichkeit vollzieht die Determination der reinen, der geometrischen Anschauung.

So sehen wir denn, dass die Unterscheidung von Empfindung und Anschauung einen lediglich erkenntnisskritischen Sinn bei Kant hat, und nicht einen psychologischen. Empfindung ist nicht etwa ein voll entwickelter, für sich bestehender Prozess im Seelenleben, sondern die nur wissenschaftlich zu isolirende Vorstufe der Anschauung. Unter der Empfindung wird das „Mannichfaltige", noch nicht zu einer Einheit der Anschauung Zusammengeordnete gedacht. In diesem Sinne könnten auch wir jetzt noch sagen: in der Empfindung treiben die Materialien der höheren psychischen Prozesse durch einander. In dem Bewusstsein also können wir eine Disposition, eine Gruppe von Vorgängen, eine Gattung von Elementen als Empfindung auszeichnen, um damit die Vorstufe und Vorbedingung für complicirtere Vorgänge anzuzeigen und zu beleuchten. Die Empfindung wird dadurch dem Gegenstande entzogen, nur im Bewusstsein fixirt. Und doch enthält die Empfindung die Beziehung auf den Gegenstand! „Dasjenige aber, welches macht, dass das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann," nennt Kant die Form der Erscheinung. Und in der Form empfängt die Erscheinung ihren Antheil am Gegenstande.

Hiermit scheint nun Kant in die Terminologie der aristotelischen Metaphysik sich eingesponnen und der Form ein prototypes Dasein verliehen zu haben. Indessen bevor man bedenken kann, dass die Correlation von Materie und Form hier eine systematische Umgestaltung erleidet, achte man auf den Ausdruck in der Einführung dieser Unterscheidung. Kant sagt

nicht: dasjenige aber, welches das Mannichfaltige in gewissen Verhältnissen ordnet; sondern: welches macht, dass es geordnet werden kann. Die Möglichkeit in der Erscheinung, dass das Mannichfaltige, welches sie vermöge der Empfindung allein darbieten würde, geordnet angeschaut werde, dieses potentielle Verhältniss wird Form genannt. Dies scheint in gewisser Hinsicht der Bedeutung zu entsprechen, welche dieser Terminus sogar bei Aristoteles, besonders aber bei Leibniz hat. Aber nur Ein Moment des Begriffs hat der Kantische Terminus mit den gleichlautenden gemein: dasjenige nämlich, was Jener gegen Platon, wie er ihn verstand, geltend machte, was Dieser gegen die Materie der Materialisten aller Art behauptete. Was beide aber positiv von ihrer Form aussagen, macht den systematischen Unterschied von der Bedeutung aus, welche dieser Terminus bei Kant hat. Es ist bisher wenigstens Nichts davon zu bemerken, dass die Form eine *οὐσία* sein solle; und ebensowenig kündigt sie sich als *forme substantielle* an. Sie ist Form an einer — Erscheinung. Und so ist sie auch frei, wenngleich nicht von dem Anschein, so doch von der Bestimmung und Verrichtung eines materiellen Organs.

Nun aber fährt Kant fort: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können," — hier scheint doch die Form eine Art Substrat zu sein, in welchem sich die Empfindungen ordnen; nicht blos das abstracte Verhältniss auszudrücken. Wenn wir jedoch den Vordersatz vollenden: „nicht selbst wiederum Empfindung sein kann", so müssen wir sogleich an dieser aufsteigenden Deutung Anstoss nehmen.

Wie sollte denn wohl eine Art Organ, ein Ort, worinnen Etwas geschieht, Empfindung sein können? Es müsste doch auf jeden Fall heissen: da das . . nicht selbst wiederum durch Empfindung bewirkt sein kann. Nun bedeutet freilich Empfindung die gedachte Affections-Wirkung; es könnte sonach der Sinn des begründenden Satzes der sein, dass die Form, weil in ihr das Mannichfaltige der Empfindung geordnet wird, nicht selbst Empfindung, d. h. nicht selbst Wirkung des afficirenden Gegenstandes auf die Sinnlichkeit sein könne. Und so bliebe der Form der Verdacht des ordnenden Organs!

Hierzu tritt alsbald folgende Erwägung. Wenn wir an

einer Bildsäule Materie und Form unterscheiden, so sind Beide an derselben Erscheinung gegeben. Der Marmor ist aus seiner mineralogischen Sphäre herausgehoben, und hat zu der ihm eigenthümlichen krystallinischen Form eine andere empfangen. Diese Form ist ihm nun aufgeprägt, mit seiner Materie verbunden. Materie und Form fallen hier in Eins zusammen. An der Erscheinung hingegen liegen Beide auseinander. Auf den oben angeführten Vordersatz folgt der Nachsatz: „so ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“ (S. 49.) In diesem Argument liegt die Versuchung, die Form nicht als das Gepräge, sondern als den Schmelztiegel anzusehen. Aber gerade hier, wenn wir tiefer zusehen, hebt sich der anscheinend erhöhte Verdacht.

N. B. Kant's impossible separation of matter and form.

Es mag wahr sein — denn „dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel“ — es mag drum wahr sein, wenigstens müssen wir davon ausgehen, dass die Materie aller Erscheinungen a posteriori, ausserhalb unseres Innern, in einer äusseren Erfahrung gegeben sei. Aber „wenn gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Und so fragen wir getrost: Wo ist denn die Materie zu allererst gegeben? Wo ist dieses *a posteriori* selbst, mit dem alle unsere Erkenntniss anhebt, — entsprungen? Ist sie etwa gleich dem Marmor vorher da, ehe sie eine Form empfangen? Ist sie nicht vielmehr erst in der ganzen Erscheinung da, also innerlich in und mit der Form verbunden, aus der Wirkung auf unsere Sinnlichkeit hinterher heraus analysirt? So ist denn Beides nur in uns in allem Anfang gegeben, als Ganzes einer Erscheinung. Wenn dann später an dieser Erscheinung eine Materie befunden wird, so findet sich dieselbe eben an einer — Erscheinung. Und so wenig die Materie einer Erscheinung wirkliche Materie, sondern nur erscheinende ist, so wenig ist die Form der Erscheinung ein materielles, aufnehmendes Behältniss oder Werkzeug, sondern eine erscheinende Beschaffenheit, eine isolirte Bedingung.

which Cohen labors in vain to get rid of. *

NO. For the "nur à posteriori" is opposed emphatically to the "im Gemüthe à priori," and absolutely forbids this interpretation.

N. B.

Die Form ist Form der Erscheinung. Durch diese Verbindung allein kann der Terminus für eine genaue und er-

* It is amusing to note Cohen's ill-suppressed disgust at the notion of real existence anywhere, especially beyond the subject.

Real Existence rigorously ruled out.

schöpfende Bestimmung vorbereitet werden. Die Form ist nicht etwa schlechthin unsere Subjectivität, der die Materie als Object entspräche; sondern Beide sind Bestimmungen der Erscheinung. Von wirklichen Dingen, denen eine die Eindrücke derselben aufnehmende Subjectivität begegnete, ist nirgend die Rede. Aus der angezogenen Stelle geht nur hervor, dass Kant Form der Erscheinung das Verhältniss nennt, unter welchem das Mannichfaltige der Empfindung in unserer Anschauung sich zur Erscheinung ordnet. So heisst es auch anderwärts: „Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher * Etwas angeschaut wird." (S. 76.) Gegenüber dem Jacobi'schen Vorwurf einer „Formgebungsmanufactur" bezeichnet Kant demgemäss die Mathematik schlechtweg als „Formenlehre der reinen Anschauung."[1]) Und auch hier citirt er den Satz der Scholastiker, der in dem in Druck begriffenen Manuscript vom Uebergange zur Physik so häufig zu lesen ist: *Forma dat esse rei.*

Indessen mag auch zunächst die Form von der Erscheinung abstrahirt werden; sie soll ja doch „im Gemüthe a priori bereit liegen". Ist damit nicht trotz alledem die Form als Organ gedacht?

Aber auch dieser Satz verliert alle Bedenklichkeit, wenn wir den ihm unmittelbar folgenden in Betracht ziehen: „und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." Es hängt eben Alles an dem Einen Vordersatze: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen . . nicht selbst wiederum Empfindung sein kann." Daher müssen wir dieses, worin das Gesuchte, die Ordnung als sich vollziehend gedacht wird, von aller Empfindung abgesondert betrachten. Warum kann nun aber, so wird man wieder einwerfen, das Verhältniss der Form nicht selbst wiederum Empfindung sein? Die Antwort muss jetzt jedoch einleuchtend sein: weil ich eben erkenntnisskritisch zur Empfindung einen Gegensatz bilden will, dessentwegen ich das Ding, den Gegenstand bereits zur Erscheinung verinnerlicht habe. Diese Erscheinung soll Gegenstand einer reinen Anschauung werden, in welcher Gebilde, Erscheinungen also producirt werden, die nimmermehr empfunden wurden noch werden, und dennoch Gegenstände einer wissenschaftlichen

---

[1]) Von einem vornehmen Ton in der Philosophie. W. W. I, S. 639.

* This Etwas Kant uses to denote the "real thing", or Gegenstand, which Cohen denies to be the Träger of the Forms; for to Kant, the Ding, though unintelligible, is at the bottom of the Gegenstand, as Materie.

Erkenntniss sind. Worauf beruht dieser wunderbare Gegenstands-Charakter solcher Erscheinungen? Auf der Form. So definire ich Form, dass sie das von der Erfahrung Unabhängige bezeichne, um den Gegenstand der reinen Anschauung, um die Erscheinung der geometrischen Wissenschaft zu bestimmen, um endlich vermittelst dieser Art von Gegenstand, von Erscheinung der Empfindung selbst ihren Gegenstand zu vindiciren.

Giebt man für den Anfang der Bearbeitung der in unserer Erfahrung geläufigen Begriffe diese Unterscheidung zum Behufe einer methodischen Analyse zu, dann müssen wir uns Bewusstseins-Elemente denken können, aus welchen jene Empfindungs-Elemente abgelöst, in welchen allein die ordnenden Elemente enthalten sind. Diese Elemente sind Kants „reine Vorstellungen". Und diese reinen Vorstellungen selbst sind es, welche als Formen „im Gemüthe a priori bereit liegen" sollen. Können Formen, welche selber Vorstellungen sind, zugleich als Organe gedacht worden sein?

Es ist nothwendig, den Zusammenhang dieser die Grundlage der ganzen Kritik bildenden Bestimmungen scharf hervorzuheben. „Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transscendentalen Verstande), in denen Nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird." Fasst man diese Abstractionen reiner, von allem Empfindungsinhalte freier Vorstellungen in der derben Realität „leerer Gefässe", welche im Gemüthe zum Hineinschütten bereit liegen, dann beachtet man die Parenthese nicht: „im transscendentalen Verstande", in welchem nämlich nur nach der Möglichkeit der apriorischen Erkenntnissart gefragt wird, und in welchem bereits das Lösungswort: Erscheinung hindurchschimmert. In diesem transscendentalen Verstande fährt Kant unmittelbar fort: „Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird." Also nicht mehr „geordnet", sondern „angeschauet" wird das Mannichfaltige der Erscheinungen in der reinen Form sinnlicher Anschauungen. Der Act der Anschauung selbst wird Form genannt, die Form und Methode der reinen Anschauung.

So begreifen wir, wie Kant, seinen Gedanken innerlich ergänzend, nach dem so eben angeführten Satze unmittelbar

fortfahren kann: „Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen.“ So sehr ist Kant bei der vorläufigen Bestimmung dieser übrigens nur in der Lehre vom inneren Sinne zu voller Klarheit gelangenden Gedanken frei von der Annahme der Form als eines Organs, einer Kraft im Gemüthe, oder eines substantialisirten Behältnisses in der Seele, dass er ganz unbefangen die Form der Sinnlichkeit, welche im Gemüthe bereit liegen soll, mit der Anschauung selbst gleichsetzt. Auch in anderem Zusammenhange, der später darzulegen sein wird, werden Raum und Zeit Anschauungen genannt. „Raum und Zeit sind nicht blos als Formen der sinnlichen Anschauungen, sondern als Anschauungen selbst“ . . (S. 678.) Durch diese Gleichstellung aber ist zugleich der Verdacht abgewehrt, dass das „Bereitliegen“ eine „fertige“ Form bedeuten könnte. Die Anschauung, auch die reine, entsteht. Sie liegt „bereit“; aber sie ist nicht „fertig“. Solche Irrungen sind nur möglich, wenn man die transscendentale Aesthetik ohne die transscendentale Logik behandelt, wenn man die Einheit der Kantischen Kritik zerschneidet, wenn man die Form des Raumes nicht als Beitrag und Mittel für den obersten Grundsatz der transscendentalen Apperception sich klar gemacht hat.

Bevor wir weiter gehen, sollen noch einige Stellen betrachtet werden, aus denen die Bedeutung der Kantischen Form soweit wir dieselbe schon jetzt übersehen können, klar werden mag. Raum und Zeit werden „Modificationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung“ genannt. (S. 69.) Die „Modification unserer Sinnlichkeit“ wird auch sonst (S. 143) bezeichnet als „die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden“. Wenn man versucht werden könnte, bei Modification an ein modificirbares Organ zu denken, so weist „Grundlage“ entschieden auf den Artbegriff der allgemeinen Bestimmung sinnlicher Anschauungen hin. So heisst es auch, dass die Form „nur die Art ist, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit . . afficirt wird.“ (S. 72.) Dieser Satz steht in der zweiten Ausgabe. Wir werden ihn noch von anderem Gesichtspunkte aus zu betrachten haben. Bemerkenswerth ist ferner die Ausdrucksweise an einer auch sonst wichtigen Stelle, in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Dort wird nämlich von der Erfahrung gesagt, sie enthalte ungleichartige Elemente, eine Ma-

terie, „und eine gewisse Form sie zu ordnen aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens.“ (S. 105.) Hier ist mithin die Form nicht das Letzte, sondern nur „eine gewisse“, welche selbst erst aus dem innern Quell des reinen Anschauens abgeleitet wird. Es ist dies kein Widerspruch, denn die Form ist selbst Anschauung, also gleich dieser, als diese, aus dem Quell ihrer selbst.

Das Material, welches zur Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem bei Kant Materie und Form stehen, geprüft werden muss, ist mit den angezogenen Bestimmungen nicht erschöpft. Die letzte Spur der Zweideutigkeit, welche der Terminus Form hat, schwindet mit der Erklärung, woher es komme, dass dieselbe an jenem Begriffe zu haften scheint: in dem Kapitel von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe.“ Aber das Verständniss dieser neuen Bedeutung der Correlation von Materie und Form setzt die Kenntniss der Consequenzen voraus, welche sich aus der Bestimmung des Raumes als einer Form der Sinnlichkeit ergeben. Und so gewinnt der Terminus selbst seine volle und klare Bedeutung, indem wir ihn zur Lösung der Frage anwenden, für welche er eingesetzt ist. Ueberblicken wir vorher jedoch noch einmal, was der Raum als transscendentale Form bedeutet. Diese Bedeutung ist vorerst für die sinnliche Erkenntniss festgestellt.

Drittes Kapitel.

Die methodische Bedeutung der Subjectivität von Raum und Zeit.

Die Form des Raumes ist erkannt als das Ordnungs-Princip der räumlichen Empfindungen und empirischen Raum-Anschauungen, dergestalt, dass in dieser Ordnungs-Vorstellung das wissenschaftliche Mittel gegeben ist, das Mannichfaltige, die Materie, den Empfindungs-Charakter der Anschauung zur geometrischen Anschauung zu reinigen. Das war eigentlich die transscendentale Frage: wie kann eine äussere Anschauung innerlich sein? Wie wird die Einheit und Einigung verständlich, welche zwischen der innerlichen Anschauung, der geometrischen und der äussern, der empirischen besteht und transscendental hergestellt werden muss? Darauf ist die Frage gerichtet, welche die Identität von innerlich und äusserlich betrifft. Dass die innerliche, die reine Anschauung eine äussere ist, zeigt die Geometrie hinlänglich; aber wie die äussere empirische Anschauung als Materie mit der reinen innerlichen so verbunden werden kann, dass sie in dieser als ihrer Form ihre Reinigung findet und somit ihre wissenschaftliche Qualification, das musste ausdrücklich gefragt werden. Das hatte der Idealismus überall in Abrede gestellt. Desshalb hatte er der Sinnlichkeit das Denken als einzige Instanz der Reinheit entgegenstellt. Die Mathematik schon war an das Forum der Logik gewiesen, geschweige die Physik. Indem der Raum als eine Form der Sinnlichkeit ausgezeichnet ist, haben wir die Möglichkeit, nicht nur die Mathematik als sinnliche Erkenntniss zu bestimmen,

sondern mit ihr zugleich die Physik in diesem ihrem mathematischen Fundamente zu legitimiren. Welcher andern Bedingungen auch fernerhin die Physik bedürfen mag: diese fundamentale darf ihr nicht fehlen. Die Sinnlichkeit hat Form, hat Reinheit. Die Form ist Form der Erscheinung. Das Reine ist die Ordnung der Empfindungs-Materie. Wir können also des Empirischen Herr werden. Unsrer materialen Beschaffenheit, afficirt zu werden, entspricht eine formale, welche mit nicht geringerer Enargie und Evidenz Räume hervorbringt, eine Aussenwelt herrichtet, in welcher die empirische Platz und Ordnung findet. Die geometrische Form der Erscheinung ist die formale Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit. Auch diese zeigt sich darin, „von Gegenständen afficirt zu werden." Aber die Beschaffenheit ist formal, die Gegenstände sind die Producte dieser Beschaffenheit, sind die Formen. Und das „Afficirtwerden" bezeichnet nur den positiven Anschauungs-Werth der Erkenntniss, im Unterschiede von derjenigen Art der Bestimmtheit des Bewusstseins von seinen Inhalten, welche das Denken charakterisirt. Diese Bestimmtheit des Bewusstseins ist eine andere. Sinnlichkeit ist afficirt werden. Und es gibt ein formales Afficirtwerden. Das ist die reine Gegebenheit des Raumes.

Man kann die Frage aufwerfen, wesshalb Kant zur Erklärung der Form den Ausdruck nicht beibehalten habe, den er in der Inauguralschrift von 1770 durchgängig anwendet, den des „Gesetzes." Als Gesetz bezeichnet, entgeht die Form dem Verdachte, Organ oder Behältniss zu sein. Nicht unter andren Ausdrücken, sondern principiell wird dort die Form als Gesetz bezeichnet. *Principium formae . . subjectivum, h. e. certam animi legem.*[1]) Subjectivum et ideale *e natura mentis stabili lege* proficiscens.[2]) Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum *stabilem et naturae suae insitam legem* coordinante.[3]) Wesshalb wol hat Kant diesen Ausdruck nicht beibehalten?

Man könnte eine Erklärung für diese auffällige Thatsache in dem Umstande erblicken, dass in diesem Recurs auf das

---

1) I. p. 316.
2) ib. p 322.
3) ib. p. 323.

Gesetz doch nur die psychologische Behauptung einer Natureigenthümlichkeit sich ausspreche. *Leges sensualitatis* erunt *leges naturae.*[1]) Und ferner ist der *animus* im spätern „Gemüth" nicht ausschliessend präcisirt, da das Gesetz auch als *lex menti insita* bezeichnet wird. Nisi conceptus spatii per *mentis naturam* originarie datus esset. Auch scheint in der Gesetzes-Form der Werth im „Angeborenen" zu liegen. *Neque aliud hic connatum est, nisi lex animi.*[2]) Das Kriterium des Angeborenen ist jedoch in der transscendentalen Aesthetik gänzlich verschwunden; während in der transscendentalen Logik jener berühmten Streitfrage Erwähnung geschieht, und später, gegen Eberhard, auch in Bezug auf Raum und Zeit diese Erwägung in einer Klarheit nachgeholt wird, die nichts vermissen lässt. Ferner kann man viertens geltend machen, dass die reine Anschauung hier bestimmter als die Methode der Geometrie beleuchtet wird, während der *Intuitus purus* jener Schrift in der Hauptsache als *forma fundamentalis* gekennzeichnet war für alles geometrische Denken und somit für das „einzige" Muster der Evidenz. Der dritte und der vierte Satz vom Raume charakterisirt die reine Anschauung durch den Einigen und den unendlichen Raum. Dagegen schliesst jene Schrift aus diesen Thatbeständen des Bewusstseins nur auf den Raum als *singularis repraesentatio.*[3]) Der Raum als Einzel-Vorstellung gedacht, ist noch nicht jenes Füllhorn geometrischer Gebilde, welches die reine Anschauung aufstellt, die den Einen und unendlichen Raum in sich fasst und aus diesem unerschöpflichen Quell die Welt der Räume gestaltet. Diese Momente dürften hinreichend sein, die Vorsicht zu erklären, die Kant bei der Vermeidung des Ausdrucks Gesetz für Form geleitet haben möchte. Indessen ist ein durchschlagenderer Grund geltend zu machen.

Gerade das Moment des unendlichen Raumes trennt beide Schriften von einander. Dort ist der *mundus sensibilis* noch ein *Universum* für sich als *Universum Phaeomenon.*[4]) Der Subjectivität dieser sinnlichen Formen gegenüber hat der *Mundus intelligibilis* ein *principium objectivum.* Die Einheit der

---

1) I, p. 324
2) ib. p. 326, vgl. oben S. 88 ff.
3) ib. p. 321.
4) ib. p. 316.

Erfahrung ist hier noch nicht gedacht. Dass der Verstand seinerseits vielleicht auch „nur“ subjective Formen hinzuzubringen nöthig habe, um nichtsdestoweniger die volle Objectivität der Natur zu constituiren, das ist noch nicht erkannt. Gesetze werden in der Kritik für die Grundsätze vorbehalten, Sinnlichkeit wie Denken haben die Bedingungen für jene Gesetze darzureichen: sie selbst sind daher Formen, aber nicht Gesetze. Sie bezeichnen Arten der Bestimmtheit des Bewusstseins von seinem Inhalte; aber diese Arten, verschieden wie sie sind, müssen sich erst verbinden, um Gesetze zu verfassen. Dies scheint der systematische Grund für die Ablehnung dieses naheliegenden Ausdrucks: der Hinweis auf den Mangel und die Einseitigkeit dieser Form der Sinnlichkeit.

Diese Einseitigkeit und Beschränkung der Sinnes-Anschauung vom Raume muss also zu breitestem Ausdruck gebracht werden: nicht nur fordert dies die weltgeschichtliche Art des Idealismus, sondern auch die Eigenthümlichkeit des kritischen Idealismus treibt dahin, dass die Sinnlichkeit im Verstande ihren Genossen suche für den Bund der Wissenschaft.

Vielleicht wäre es für die Aufnahme der kritischen Grundgedanken förderlicher gewesen, wenn Kant die Ausführung der transscendentalen Aesthetik ohne Rücksicht auf die transscendentale Logik abgeschlossen, wenn er nicht nach dieser hinüber geblickt hätte. In der Reconstruction der Kantischen Gedanken haben wir die Gefahr nicht zu scheuen, die in der Vorschau auf jenes noch unbestimmte Land liegt; denn wir können, wir sollen aus jeder gebundeneren Wendung für das Verständniss künftiger Probleme uns vorbereiten, und die Consequenzen der abgehandelten Sätze überlegen und überschauen. Mit solcher Reserve wenden wir uns nunmehr zu demjenigen Ende der transscendentalen Erörterung, welches zu den „Schlüssen“ hinüberführt.

Wir haben in der Antwort auf die transscendentale Frage einen Ausdruck bisher nicht betrachtet: dass die äussere Anschauung „blos im Subjecte“ ihren Sitz habe. Indem Kant diesen Ausdruck gebraucht, öffnet er dem Kampf der Parteien das Thor. Er will die Wissenschaft von Objecten, die mathematische Naturwissenschaft in ihrer Möglichkeit constituiren,

und verschmäht es nicht, im Subjecte und „blos im Subjecte" diese Objectivität zu begründen. Also setzt er sich dem Vorwurf des Subjectivismus blos.

Aus diesem Gesichtspunkt sind die Einwürfe erfolgt, welche Trendelenburg unausgesetzt gegen Kant erhoben hat. „Wenn wir nun den Argumenten zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjective Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen, so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objective Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien. Wie er einmal Subjectives und Objectives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder in die andere Klasse"[1]). Was ist denn aber unter einer subjectiven Form zu denken, die zugleich objectiv sein soll? Sollen etwa auch die Objecte „aufnehmende" Formen haben? Später im Kampfe mit K. Fischer hat Trendelenburg diese dritte Möglichkeit, wenngleich nicht als Form, näher bestimmt. „Das Subjective und Objective drückt nicht zwei Arten aus, welche einander ausschliessen . . Wenn nun z. B. durch die innere Bewegung der Imagination die Vorstellung des Raumes entsteht, (subjectiv), so ist dadurch der Raum nicht gehindert, objectiv zu sein."[2]) Sollte er etwa, als transscendentale Bedingung der mathematischen Naturwissenschaft, daran gehindert werden? Trendelenburg aber verkündet: „Es würde darauf ankommen, die Stelle nachzuweisen, wo Kant das erläuterte Glied, welches für die apriorische und darum subjective Anschauung von Raum und Zeit zugleich eine Geltung für die Dinge anspricht, in Erwägung gezogen hätte. Aber eine solche Stelle gibt es weder in der Kritik der reinen Vernunft, noch in den Prologemenen."[3]) Die ganze Kritik der reinen Vernunft sammt den Prologemenen sind diese vermisste Stelle. Ausserdem jedoch findet sich noch eine besonders drastische in den Prologemenen: „Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müssten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müsste ich sagen, dass die Vorstellung vom Raume nicht blos dem Ver-

---

[1]) Logische Untersuchungen 3. Aufl. I. S. 163, vgl. 164, 160, 149.

[2]) Historische Beiträge zur Philosophie 1867. Bd. III. S. 222.

[3]) Ib. S. 227.

hältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, völlig gemäss sei, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar den Objecten völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann."[1]) Alle diese den Idealismus Kants verdächtigenden Einwände charakterisiren und erledigen sich durch die Eine Bemerkung: dass von Allem in ihnen geredet wird, nur nicht von dem entscheidenden Worte, dem Begriffe des Transscendental-*a priori*. Vor diesem Begriffe müssen wir daher jenen Verdacht prüfen, um jene Disjunction gemäss dem Begriffe zu revidiren.

Zunächst scheint der Gegensatz nicht ausschliessend zu sein.

Das Subjective kann sehr wohl zugleich objectiv sein. Die Farben sind subjectiv; aber sie beruhen nichtsdestoweniger auf den objectiven Schwingungsverhältnissen der Molekule. Der Raum soll „im Subjecte seinen Sitz haben"; nichtsdestoweniger kann er doch zugleich objectiv sein. Auch die Farben setzen die Mitwirkung des Subjectes voraus, und sind doch zugleich in den Objecten. Wenn die transscendentale Lösung den Raum in dem Subjecte begründet, dann ist sie vielleicht in einem kleinen, aber freilich entscheidenden Worte voreilig gewesen, in welchem sie alsdann einen ungeheuren Trugschluss begangen hätte. Sie sagt: „blos im Subjecte", „nur als Form". Wo hat sie dieses bewiesen? Der Raum kann a priori sein, den Objecten in unserem Subjecte vorhergehen, aber darum ist er nicht nur und blos subjectiv. *

Einem solchen Einwurfe ist vor Allem entgegenzuhalten: die transscendentale Frage geht nicht schlechtweg auf die Möglichkeit einer apriorischen, in dem Sinne von einer den Objecten vorhergehenden Anschauung, sondern genauer als einer solchen, „in welcher der Begriff der letzteren (der Objecte) a priori bestimmt werden kann." Das *a priori*, nach dessen Möglichkeit als einer Erkenntnissart transscendental gefragt wird, geht nicht bloss den Objecten vorher, sondern es bestimmt und als Anschauung construirt es dieselben. Der Triangel besteht für den Geometer nicht in einer objectiven Räumlichkeit, sondern er ist aus der formalen Beschaffenheit seiner subjectiven Raumesanschauung construirt. Nur so und desshalb ist er a priori.

1) W. W. III. S. 46 f.

* Kant's whole argument is to show that S. & T. can be nothing but subjective, and he says so repeatedly.

Diese Einsicht war schon Descartes erschlossen: die Gewissheit der Geometrie beruhe darauf, dass die Frage nicht in Betracht komme, ob der Triangel in der Natur existire. Der Gedanke scheint in den Geburtsbrief des Idealismus zu gehören, schon Plato hat ihn ausgesprochen.

Wenn nun die transscendentale Lösung die Möglichkeit eines solchen *a priori*, welches die Objecte erzeugt, als einer Erkenntnissart erklären will, dann muss mit der Subjectivität, in welcher sie den Grund für die Apriorität der äusseren Anschauung legt, die ausschliessende Subjectivität begründet sein. Denn wenn es heisst: mit dieser reinen Anschauung construire ich das mathematische Fundament aller Erfahrung, und wenn ferner die Möglichkeit einer solchen also gesetzmässigen, die Grundbedingung aller Erfahrung construirenden Anschauung in der formalen Beschaffenheit des Subjectes begründet wird, so hat es keinen Sinn weiter zu fragen: Am Ende bestehen aber doch die Objecte in einer äusseren Erfahrung! Sollten sie denn etwa in einer solchen fehlen? Wenn ein Begriff die mathematische Naturwissenschaft ermöglicht, sollte er dann und damit die äussere Erfahrung verändern? Die Frage würde alsdann jedenfalls zurückgehen: Wie wolltest du von solchen Objecten, die von dieser Anschauung unabhängig wären, eine apriorische Erkenntniss erlangen, eine Erkenntniss nämlich, welche nicht in Folge organischer Erregbarkeit in deinem Subjecte den Dingen entgegenkommt; denn mehr als dieses kann eine so schlecht verstandene reine Anschauung nicht leisten; sie kann nicht im methodischen, sondern nur im metaphorischen Sinne vorhergehen. Wie wolltest du von den Gegenständen der Natur, den Dingen der äusseren Erfahrung eine Erkenntniss gewinnen, welche in dem ernsthaften Sinne den Dingen voraufgeht, dass sie dieselben bestimmt und erzeugt? Du kannst ein solches erzeugendes a priori nicht für einen phantastischen Begriff halten; denn es bethätigt sich in der Geometrie. Und die Geometrie, so frei und rein sie producirt, ist dennoch nicht ein Spiel mit eigenen Regeln, ohne Beziehung auf die Natur, die unsern Augen geöffnet ist; sondern sie hat innern sachlichen Bezug auf dieselbe, auf die Physik. Aber dieser Zusammenhang ist in der apriorischen Methode gegründet. Diesen transscendentalen Bezug auf die empirische Anschauung vermittelt

die scheinbar psychologische Wendung zum Subjecte und dessen formaler Beschaffenheit.

Die Raumes-Anschauung kann nur dadurch als eine Erkenntniss a priori die mathematische Grundlage der Erfahrung construiren, dass und sofern sie „bloss im Subjecte“, als die „formale Beschaffenheit desselben“ erkannt wird. Die Nothwendigkeit dieses Ergebnisses aus dem strengen Begriffe des a priori leitet Kant mit vollem Rechte durch ein „offenbar“ ein.

Aber Folgendes muss hier beachtet werden. Nur die Raumes-Anschauung selbst ist bisher begründet, nur die Erkenntnissart. Von Dingen hingegen, von Objecten reden wir noch nicht. Doch wird, so könnte man fragen, die „formale Beschaffenheit des Subjectes“ näher dahin bestimmt: „von Objecten afficirt zu werden“! Indessen dieses Afficirtwerden bedeutet nichts anderes als die Anschauung. Es bezeichnet die Art, wie das Bewusstsein sinnlich auf Gegenstände bezogen ist, im Unterschiede von der Art, wie das Bewusstsein im Denken Gegenstände zu seinem Inhalt hat. Auf „afficirt zu werden“ folgt: „und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen.“ Diese Art von Gegenstand liegt demnach in dem transitiven Verbalbegriff der Anschauung. Auch die Folgerung, welche sich aus der reinen Anschauung für die Objectivität der angewandten Mathematik ergiebt, bleibt an diesem Punkte noch ausser Betracht. Die transscendentale Erkenntniss beschäftigt sich nicht von vornherein mit Gegenständen. Demgemäss beweist sie die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnissart, einer die Grundlage der Erfahrung construirenden Anschauung in der ausschliessenden Subjectivität. Ueber die Art und den Werth der Objecte jedoch sagt sie unmittelbar Nichts aus; aber freilich kann das Verhältniss des Subjectes zu den Objecten aus ihr erschlossen werden. Kant hat die Ergebnisse des transscendentalen Begriffs der Raumanschauung als einer Erkentnissart a priori für die Räumlichkeit als den Gegenstand derselben unter der Ueberschrift: „Schlüsse aus den obigen Begriffen“ ausgezogen.

Um diese Schlüsse in ihrem Zusammenhange zu verstehen, müssen wir auf die Fragen zurückgehen, welche Kant den vier Sätzen vorausgeschickt hat, und deren Betrachtung wir desshalb bis hierher verschoben haben.

„Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen?“ (S. 51.) Dies ist die erste Frage. Ihre Lösung erkennen wir ausdrücklich in dem vierten Satze. Dieser nämlich ging von der Vorstellung des Raumes als einer Art von Wesen, einer unendlichen gegebenen Grösse aus, löste dieselbe aber in die einige Anschauung auf, deren Unendlichkeit nur im endlosen „Fortgange“ bestehe. Raum und Zeit sind demnach nicht wirkliche Wesen, als welche sie „Undinge“ (S. 65) wären.

Wir verfolgen die Fragen weiter: „Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden?“ Um die Bedeutung dieser Frage zu verstehen, müssen wir die folgende vorwegnehmen: „oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können?“ Diese dritte Frage ergänzt die zweite; beide stehen zu einander in einer besonderen Disjunction.

Die erste hatte nach der Wesenheit des Raumes gefragt. Diese erkannten wir als abgewiesen. „Die Zeit“ (und dasselbe gilt für den Raum) „ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung.“ (S. 63.) Der natürliche Fortgang der Frage war nun der, dass neben der aus der Verneinung der ersten Frage erfolgenden Subjectivität des Raumes zugleich eine als Mittelding objective Existenz des Raumes als möglich hingestellt wurde. Die absolute Realität des Raumes besteht nicht mehr subsistirend; so besteht sie vielleicht inhärirend. Dieser Auffassung gelten Raum und Zeit „als von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen.“ (S. 65.) Die Gewissheit der Mathematik wird damit aufgehoben; denn „die Begriffe a priori von Raum und Zeit sind dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss, aus deren abstrahirten Verhältnissen die Einbildung Etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber“ (ib.) Wir jedoch verstehen unter dem *a priori* nicht bloss ein solches mattes Allgemeines, welches die Einbildung aus den abstrahirten Verhältnissen der Erfahrung gemacht hat, unser a priori ist so wenig Geschöpf

der Einbildungskraft, dass es vielmehr ein Hebel aller Erkenntniss ist. Aehnlich, nur freilich ohne die Hauptsache, die transscendentale Pointe, hatte bereits die Inauguralschrift gegen Leibniz concludirt.[1])

In dieser zweiten Frage erkennen wir sonach die Art eines vermissten Subjectiv-Objectiven; aber dieses Subjective wird allerdings nicht *a priori* benannt. Die Sätze 1 und 2 geben auf diese Frage die negative, und die Sätze 3 und 4 die positive Antwort, indem sie die Raum-Vorstellung als eine zwar nicht dem Namen nach neue, aber in ihrer mathematischen Bedeutung nicht verstandene Erkenntnissform darthun.

Diese Auszeichnung der reinen sinnlichen Anschauung als einer besondern Erkenntnissbedingung ist von systematisch entscheidender Bedeutung, sie verändert die gesammte Ansicht von dem Begriff der Dinge. So lange nämlich die Anschauung, welche die pure Sinnlichkeit liefert, nicht die Dignität einer Erkenntniss hatte, wurde der Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Denken nur logisch genommen, wie in der Leibniz-Wolf'schen Philosophie; er ist jedoch transscendental und „betrifft nicht bloss die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Erkenntniss, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben.“ (S. 68.) Rücksichtlich des Ursprungs bezeichnet er die Sinnlichkeit als ebenbürtige Erkenntnissquelle, und was den Inhalt betrifft, so erkennen wir durch sie die Beschaffenheit der „Dinge an sich selbst“ nicht bloss undeutlich, sondern gar nicht.

So begegnen wir hier zum ersten Male diesem ominösen Ausdruck der „Dinge an sich.“ Giebt es denn aber überhaupt solche Dinge an sich, wenn wir sie doch durch die Sinnlichkeit gar nicht erkennen? Diese Frage hat zunächst nur einen historisch berechtigten Anlass. In der Leibniz-Wolf'schen Philosophie giebt es „Dinge an sich“, wie andererseits auch in den Schulen des Sensualismus. Ob es dergleichen dagegen in der Natur gebe, diese Frage lässt sich an den Faden unsrer Betrachtungen nicht wol anknüpfen. Denn die Natur ist uns hier durch den in der Sinnlichkeit gegründeten Begriff der Erfahrung vertreten; sie dürfte sich also nicht auf eine etwaige

---

[1]) Bd I. S. 322, vgl. oben S. 113 ff.

Welt beziehen wollen, die unabhängig von der Sinnlichkeit im Denken gegründet wäre. Der Anlass, von Dingen an sich zu reden, lag somit für Kant in der Bezugnahme auf Leibniz, und zunächst in der Polemik gegen den blos logischen Unterschied zwischen Denken und Sinnlichkeit. So lange nämlich dieser transscendentale Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Intellectuellen nicht bestand, so lange gab es für die logische Ueberlegung nur die Alternative: ein Seiendes ist entweder objectiv, oder subjectiv. Und in der Entscheidung dieser populären, unwissenschaftlichen Fragestellung trennen sich die Schulen. Der dogmatische Realist sah die Objectivität in der Natur der Dinge, die Subjectivität in den Geschöpfen der Einbildung und des Denkens. Der dogmatische Idealist hingegen verwarf die materielle Welt als subjectiv: die innere Gedankenwelt allein bewährte ihm echte Realität. So lässt es sich verstehen, dass die Bedeutung dieses Terminus im 18. Jahrhundert gänzlich umschlagen konnte: dem Idealisten des 17. Jahrhunderts war das Objective das nur den Sinnen Objicirte, während den Realisten des 18. Jahrhunderts die substantielle Subjection nicht mehr genügte, welche bis dahin in dem Subjectiven geborgen lag. Sensualisten und Spiritualisten aber kamen darin überein, dass subjectiv und objectiv die Glieder einer correcten Disjunction seien, denn nach Beiden giebt es ein Subjectives und ein Objectives. Der „Intellectualphilosoph" vermittelt den Gegensatz, indem er eine praestabilirte Harmonie stiftet zwischen der Subjectivität des Denkens und den Objecten des Seins. Der dogmatische Sensualist hingegen entwickelt alles Subjective aus realen Verhältnissen und fasst es als deren Abstraction.

Da kam der Skepticismus und schlug Beide. Was der Intellectualphilosoph verworrene Vorstellung nannte, das gab der Skeptiker dem Sensualisten als den Anfang aller Weisheit zu. Wenn aber dieser in jenem Anfang den Betrag und die Gewähr der Wahrheit besitzen wollte, so verwehte der Skeptiker jene Materie in blosse Subjectivität.

So war denn alle Wissenschaft unmöglich; denn das, worin sie besteht, das gesetzartige Verknüpfen der Gedanken, ist blosse Association subjectiver Empfindungen. Die Ideen sind Abstractionen der Erfahrungen, und die Erfahrung ist nichts als Inbegriff der Empfindungen. Begriffe a priori giebt es nicht.

Also giebt es auch keine Mathematik. Dies war die Consequenz, an welcher Kant Anstoss nahm. In der Mathematik erkannte er apriorische Erkenntniss. Den Zweifeln an der Richtigkeit dieses anscheinend dogmatischen Haltepunktes begegnen wir zunächst durch die Bemerkung: nur dies erwarten und fordern wir von einer Wissenschaft, was das mathematische *a priori* leistet. Vielleicht fällt von dem Ausdruck dieser Erwartung ein Licht zurück auf den Grad, in welchem die vorausgesetzte Gewissheit der Mathematik gelten soll.

Worauf gründet sich aber das mathematische *a priori*? Auf die reine Anschauung. Und wie ist diese im transscendentalen Sinne, zur Legitimation der mathematischen Naturwissenschaft charakterisirt worden? Dadurch, dass sie als formale Beschaffenheit des Subjectes, als Form der Sinnlichkeit erkannt ward. Damit ist aber die Sinnlichkeit selbst als eine apriorische, d. h. die Erfahrung an ihrem Theile constituirende Erkenntnissquelle anerkannt.

Und diese Quelle ist in uns gegraben, in unserer Sinnlichkeit. Und dessen, was aus ihr fliesst, der Anschauung, kann sich kein erkennendes Subject begeben. In ihr ist aller Anfang und bei ihr ist das Ende der Erfahrung, der mathematischen Naturwissenschaft. Also ist die sinnliche Anschauung nicht eine verworrene Vorstellung, sondern Raum und Zeit, als ihre Formen, sind reine Erkenntnissquellen, aus denen echte synthetische Sätze a priori abgeleitet werden, die für das gesammte Gebiet der Erfahrung einen Theil der Grundlage bilden. Denn das bedeutet uns die Versinnlichung der reinen Anschauung, dass in dem Inhalt unseres Bewusstseins keine Kluft bleibt zwischen der empirischen Anschauung, welcher die Physik nicht entrathen kann, und der reinen Anschauung der Geometrie, in welcher sich jene verificiren muss.

In dieser methodischen Bedeutung würdigen wir Raum und Zeit als die formalen Beschaffenheiten unserer Sinnlichkeit. Denn das vom Raum Gesagte gilt entsprechend auch von der Zeit. Sie ist analog dem Raume diejenige Bestimmtheit des sinnlichen Bewusstseins, welche die Gebilde der Zahl und der Geschwindigkeit zu ihrer Voraussetzung haben. Mithin liegt der gesammte reine Theil der Mathematik in unsrer Sinnlichkeit begründet. Unsere Sinnlichkeit ist unsere Subjectivität,

wenn auch nur ein Theil derselben; aber ein nothwendiger. Wenn nun Raum und Zeit Bedingungen unserer Subjectivität sind, so sind alle Dinge, sofern wir sie in Raum und Zeit befassen, in unsere Subjectivität einbezogen. Weil nun aber unsere subjective Sinnlichkeit nicht mehr die verworrene Vorstufe des objectiven Denkens ist, sondern die ebenbürtige, für sich allein ergiebige Erkenntnissquelle, weil wahre Subjectivität überhaupt als die methodische Vorbedingung für die Erkenntniss der Dinge der Natur sich herausgestellt hat, so ändert sich damit die Bedeutung des Subjectiven.

Mit der Erkenntniss des transscendentalen Unterschiedes zwischen Sinnlichkeit und Verstand, mit der Anerkennung der transscendentalen, der die Möglichkeit der Apriorität reiner Anschauung erklärenden Natur der Sinnlichkeit wird die Disjunction: subjectiv-objectiv in ihrem alten Sinne aufgehoben. Das Transscendental-Subjective bedeutet einerseits das volle Objective und zugleich nicht minder ein etwa gefordertes ausschliessend Subjectives; denn es giebt gar keine höhere, gesichertere Objectivität als die in der formalen Beschaffenheit der subjectiven Sinnlichkeit erkannte Apriorität der Anschauung. Mit ihr allein construirt der Geometer den Triangel, mit dem der Physiker die Natur ausmisst; von ihr lernen wir, „dass wir nur das a priori von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen.“ Nur dasjenige ist objectiv, was die apriorische Subjectivität „hervorbringt“, construirt.[1])

Die hier entwickelten Gedanken bilden den Inhalt der „Schlüsse“, und ihre in zwei Sätzen formulirte Steigerung entspricht den beiden letzten Fragen, welche oben (S. 166) angeführt worden sind. Der erste Schluss enthält dasjenige, was aus der Verneinung der zweiten Frage für die Dinge folgt. Der Raum ist nicht eine den Substanzen inhärirende Bestimmung oder ein Verhältniss der Dinge, welches ihnen auch an sich zukommen würde, wenn sie nicht angeschaut würden. Denn die Anschauung ist die unentbehrliche Erkenntnissquelle.

---

[1]) Nach Wundt besteht das Problem in der Frage, „welche Bestandtheile der Zeit- und Raum-Anschauung aus den subjectiven Bedingungen unsres Vorstellens entspringen, und welche nicht auf dieselbe zurückzuführen und darum als objective anzuerkennen sind.“ (Logik I. S. 430.)

In ihr gründen und bestimmen sich in erster Instanz alle Dinge, in ihr schränken sich die Dinge zu Erscheinungen ein. Man lese nunmehr den ersten Schluss:

a) „Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte."

Wir werden sehen, dass der Raum zwar ein Verhältniss vorstellt, aber nicht ein solches, welches als zwischen „Dingen an sich" stattfindend gedacht wird. Das „haftete" ferner geht deutlich gegen die inhärirend gedachte absolute Realität. Der Grund liegt klar und einfach in dem a priori. Dies besagt auch ausdrücklich die an dieser Stelle gegebene Begründung. „Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden." Man soll über das Wort „angeschaut" nicht leicht hinweglesen. Gedacht können Bestimmungen vor den Dingen werden, welchen sie zukommen aber nicht a priori angeschaut.

Trendelenburg sagt: „Dieser Satz ist gesetzt, aber weder bewiesen, noch leuchtet er wie ein Grundsatz aus sich ein; er gehört zu solchen in Kants Kritik, welche aus der gewöhnlichen Betrachtungsweise des Empirismus stillschweigend entlehnt sind. Aber selbst dieser kann man seine Schwäche klar machen. Allem Dasein der Dinge gehen „Bedingungen" (auch „Bestimmungen"?) voran, welche also dennoch vor dem Dasein der Dinge können erkannt werden" (auch „angeschaut"?), „das Eisen z. B. vor dem Schwert, dem es als Bestimmung zukommt. Nichts hindert daher, dass Raum und Zeit als solche Bedingungen vor dem Dasein der Dinge, welchen sie, weil sie sich ihnen einbilden, zukommen, *a priori* können angeschaut werden."[1]) Hier ist Bestimmung und Bedingung verwechselt, auch *promiscue* gebraucht, und ebenso Anschauung mit einem nicht näher bestimmten Erkennen. Wie das Eisen, bevor es zur Bestimmung des Schwertes geschmiedet wird, als Beding-

---

[1]) Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. S. 229 f.

ung desselben da ist, so sind und bleiben Raum und Zeit für Trendelenburg als Räumlichkeit und Zeitlichkeit gegeben. Und da sie als inhärirende Bestimmungen einer absoluten Realität gerettet werden sollen, so wird dies ja wol ebensogut möglich sein können, wie das Eisen dem Schwerte, dem es als Bestimmung zukommt, als Bedingung vorangeht. Auch Raum und Zeit sind als „Bedingungen vor den Dingen da, welchen sie sich einbilden", also müssen sie auch wol als Bestimmungen vor dem Dasein derselben erkannt werden können! Aber etwa auch *a priori* angeschaut?

Auch das „weder — noch" ist zu beachten. Es wurde ja nämlich nach dem Raume als einer absoluten Bestimmung gefragt: aber auch diese verträgt sich nicht mit der Apriorität der Anschauung. Wenn die Anschauung das wahre *a priori* ist, und ihre Form, ihr Gesetz der Raum, so kann dieselbe nicht eine Bestimmung von „Dingen an sich" sein, sondern

> b) „der Raum ist nichts Anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist."

So schliesst sich der zweite Satz an den ersten an, wie die zweite Frage sich zur dritten ergänzte. Und so vertieft sich die Begründung der Unmöglichkeit eines Subjectiven der Anschauung, welches zugleich mit einer absoluten Objectivität der Dinge bestände, in dem Ergebniss: „nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen."

Worin unterscheidet sich dieser „Schluss" von der in der „transscendentalen Erörterung" enthaltenen Bestimmung? Dort hatte sich, über die metaphysische Erörterung hinausgehend, die reine Anschauung des Raumes zu der Form des Sinnes verinnerlicht und befestigt. Hier wird das Aeussere selbst, der Gegenstand der Anschauung ins Innere aufgenommen. Die Form des „Sinnes" entfaltet sich zur Form der „Erscheinungen."

Wir wollen die Kantische Begründung selbst ansehen. „Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so lässt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als

eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne." Wie? Jetzt erst soll es sich „verstehen lassen", wie die Form a priori im Gemüthe gegeben sein könne? Nach den Erklärungen, welche wir dem Terminus Form gegeben haben, wissen wir jedoch, dass Kant auch im Anfang der transscendentalen Aesthetik die Form als Form der Erscheinung bestimmt hat. Aber erst wenn die Folgerung, welche in der Bestimmung des Raumes als Form der Sinnlichkeit für die Dinge steckt, ausgezogen ist, wenn die Dinge, als nur in unserer Subjectivität anschaubar, zu Erscheinungen geworden sind, erst dann „lässt es sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen" (d. h. nur insofern die Form Form der Erscheinungen ist) „vor allen wirklichen Wahrnehmungen" (d. h. den als Erscheinungen wirklichen Wahrnehmungen) „im Gemüthe gegeben sein könne." Denn nun tritt die in dem Kapitel von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" gelehrte natürliche Umstellung der Correlativa Materie-Form ein.

Wir nehmen also zwei Erkenntnissquellen an: die Sinnlichkeit neben und ebenbürtig dem Verstande. Bei einer gegebenen Vorstellung haben wir desshalb vor Allem zu überlegen, aus welcher Erkenntnissquelle dieselbe fliesse. In jeder von beiden ist das Verhältniss, in welchem die Begriffe mit einander verknüpft oder verglichen werden, ein anderes. Die Begriffe Materie und Form sind so unzertrennlich mit jedem Gebrauche des Verstandes verbunden, dass sie aller andern Reflexion zu Grunde gelegt werden. Je nachdem nun diese Verhältnissbegriffe von Dingen des Verstandes oder von Erscheinungen der Sinnlichkeit gelten, ändert sich die Correlation derselben zu einander.

Materie bedeutet das Bestimmbare überhaupt; Form die Bestimmung. Für den reinen Verstand geht allerdings die Materie der Form voran, denn der Verstand verlangt zuerst, dass Etwas gegeben sei, was er bestimmen könne. Andernfalls müsste er glauben, dieses Etwas in sich selbst erfunden zu haben, und über das Recht solches Erdenkens streiten unter den Rationalisten selbst die Parteien, je nach ihrer Stellung zu den Interessen des Realismus. So hat Leibniz zuerst Dinge angenommen, und darauf das Verhältniss derselben. „Daher

waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniss der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich." (S. 243.) „Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden, dass die Form vor den Dingen selbst vorhergehen und diesen ihre Möglichkeit bestimmen sollte." (S. 244.) Dies ist durchaus richtig und unvermeidlich, wenn wir voraussetzen, dass unser Denken die Dinge an sich erkennt, in der Sinnlichkeit zwar nur verworren. Alsdann muss der Bestimmung das Bestimmbare zu Grunde liegen. Und in dieser Relativirung des Raumes bezeugt sich sonach der monadologische Realismus. Erkennen wir dagegen als die Quelle der räumlichen Anschauungen die Sinnlichkeit, sind uns demgemäss die Gegenstände derselben methodisch construirte Erscheinungen, dann liegt die Materie selbst innerhalb dieser Erscheinung, weil innerhalb unserer Sinnlichkeit. Dann ist das Prius die Bestimmung, unter welcher erscheinen könne, was erscheint: „so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich." Und indem sie die Erscheinungen als solche möglich macht, macht sie das Monaden-Substrat entbehrlich.

Derselbe grundlegende Gedanke wird noch einmal wiederholt: „Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, daher aller Wahrnehmung a priori zu Grunde liegt und deren Form ursprünglich ist, so ist die Form für sich allein gegeben." Dieses „für sich allein gegeben sein" entspricht dem „a priori im Gemüthe bereit liegen". Aber so wenig diese Bestimmung ein „fertiges" Organ bedeutet, so wenig trennt jene die Form von der Materie, welche Beide vielmehr vereinigt die Erscheinung bilden. Nur ist die Form nicht mehr schlechterdings von der Materie abhängig; sondern es „setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Raum und Zeit) als gegeben voraus." Die Form, die „für sich allein" gegeben ist, ist als „formale Anschauung" gegeben. Also folgen aus der reinen formalen Anschauung die Erscheinungen. Und diese Erscheinungen sind die Vorbedingungen der Gegenstände der Erfahrung, sind die Inhalte des

sinnlichen Bewusstseins, des sinnlichen Antheils der Einheit des Bewusstseins. Welcher negative Nebengedanke diesem gediegenen Gehalte der Erscheinung anhafte, haben wir einstweilen nicht mitzuberechnen, weil wir, was jene „Dinge an sich" sonst bedeuten mögen, nicht ermessen können.

Solcher positive Werth der Erscheinung liegt in dem strengen methodischen Begriffe des *a priori*, den wir jetzt noch aus einer Stelle der „Prolegomena" kennen lernen wollen. „Müsste unsere Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist." Kant setzt also hier nur die reine, apriorische Anschauung voraus, keineswegs aber die Idealität des Raumes, wie aus dem angeführten Grunde unzweifelhaft hervorgeht. „Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir dieselbe sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können;" (ein Argument, das alle Versuche, „das Ideale im Realen zu befestigen", kennzeichnet) „allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehungen einer Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass eine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniss a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts Anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde." [1])

Das *a priori* ist nur in der Form begreiflich, die Form nur an der Erscheinung: so construirt das a priori der Anschauung an ihrem Theile eine Erfahrung, welche Nichts mehr sein will als Inbegriff von Erscheinungen. Im a priori der Anschauung liegt der Grund jener neuen Art des Idealismus, den Kant gestiftet, aus der Lehre von Raum und Zeit gefolgert hat.

[1]) Bd. III. S. 37.

Diese Folgerungen sollen nunmehr mit Kants eigenen Worten angeführt werden, da jedes derselben erwogen ist, und sich gegen die vielen Missdeutungen schützt, die dennoch lautbar geworden sind, und die Kant selbst zum Theil zurückgewiesen hat. „Unsere Erörterung lehrt demnach." So schreibt die zweite Ausgabe, während in der ersten steht: „Unsere Erörterungen lehren demnach." In der zweiten war nämlich die transscendentale Erörterung als ein besonderer Paragraph mit Ueberschrift eingefügt worden, und in dieser ist in der That der wahre letzte Grund der transscendentalen Aesthetik gelegt. Also: „Unsere Erörterung lehrt demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen." (S. 55, f.)

Der Raum hat Realität. Was heisst das? Realität ist ein uns noch unbekannter Begriff, der künftighin seine genaue Bestimmung finden wird. Wie sollen wir ihn hier verstehen? Die reine Anschauung hat ihn nicht geliefert. Vielleicht liegt er ganz ausserhalb der Sinnlichkeit. Und doch wird er „demnach" vom Raume ausgesagt. Welche bisherige Erörterung lehrte die Bedeutung der Realität?

Dieser Frage beugt die Parenthese vor: „d. i. die objective Gültigkeit." Eine absolute Realität giebt der Raum nicht; wir erkannten in ihm nur die Aeusserung unserer Sinnlichkeit. Diese aber bethätigt sich nach dieser Hinsicht in äusseren Anschauungen. Mithin bewährt sich zugleich ihre Objectivität in denselben. Denn dass unsere Sinnlichkeit subjectiv sei, daraus schliessen wir nicht: also gälte sie nicht objectiv. Die Sinnlichkeit hat transscendentale Geltung erlangt. Sie ist als erste Erkenntnissquelle gewürdigt und demgemäss sind ihre Producte als objective Erkenntnissarten beglaubigt. Freilich gilt die Sinnlichkeit nur von Erscheinungen. Also hat der Raum, die Form der Sinnlichkeit, „objective Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen," das will sagen: uns erscheinen kann.

Diese Umfangsbestimmung des Raumbegriffes, auf Alles

sich zu erstrecken, was äusserlich erscheinen kann, betrifft zugleich den Inhalt des Begriffs der Erscheinung. Die Erscheinung möchte doch wol nicht ein gar so verächtliches Ding sein, wenn der Raum bezüglich alles Aeussern objective Gültigkeit hat. Diese Bestimmung wird deutlicher, wenn sie negativ ausgedrückt wird. Nicht alles, was „äusserlich als Gegenstand nur vorkommen kann," hat die objective Gültigkeit des Raumes, sondern kann solche vielmehr nur erst vom Raume empfangen. „Es giebt aber ausser dem Raum keine andere subjective und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heissen könnte." Hier sehen wir in glücklicher Bestimmtheit das Subjective mit dem Objectiven verbunden.

Es giebt keine andere subjective äussere Vorstellung, die a priori objectiv wäre, als nur den Raum. Es giebt nämlich Vorstellungen, die „darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, dass sie blos zur subjectiven Beschaffenheit der Sinnesart gehörten, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie blos Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Object, am wenigsten *a priori* erkennen lassen." Daher darf der Raum nicht mit den Empfindungs-Qualitäten verwechselt werden. Die Sinnlichkeit als die der Erscheinung gewinnt nunmehr einen ausschliessend objectiven Charakter. Die Töne und die Farben stellen so wenig als die Gerüche ein Object dar, „am wenigsten a priori." Ihre Sinnlichkeit ist eine materiale, nicht die formale des Raumes. Das Formale erwies sich uns aber als das Methodische. Also wird auch in Bezug auf die Erzeugungsweise der Erkenntniss die Raum-Sinnlichkeit unterschieden sein von der Empfindungs-Sinnlichkeit der physiologischen Qualitäten. „Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze a priori, wie von der Anschauung im Raume, herleiten." Diesen kurzen adaequaten Ausdruck hat die zweite Ausgabe für den wichtigen Gedanken gebracht, den die Ausführungen der ersten Bearbeitung noch nicht bündig und schlagend von Betrachtungen des alten Idealismus unterschieden hatten. Mit dem Einen Satze aber, dass es von den Farben keine „synthetischen Sätze a priori" gebe, ist der Raum von den Farben bezüglich der objectiven Gültigkeit unterschieden.

Wenn man nun dennoch die Subjectivität des Raumes mit der der Farbe gleichstellt, so stellt man nur sein Missverständniss der transscendentalen Methode blos. Giebt es etwa Sätze von der Farbe, die nicht zugleich Anwendungen der Sätze vom Raume wären? Müssen wir also nicht, um das Objective der Farben zu erkennen, sie als Schwingungs-Verhältnisse und somit nach den Sätzen vom Raume betrachten? Das aber einzusehen, will uns gerade die transscendentale Methode anleiten: dass die Reduction auf die geometrische Gesetzmässigkeit der erste und unerlässliche Schritt der Objectivirung sei. Wenn man nun der Farbe dieselbe Subjectivität wie dem Raume beilegt, so muthet man ihr damit dieselbe Objectivität zu, die ihr doch nicht beiwohnt. Denn die Optik setzt die Geometrie voraus.

So gewahren wir die objective Kraft in der reinen Sinnlichkeit, und die Erscheinung, zunächst von Leibniz recipirt, rechtfertigt hier den Geltungswerth, den sie dort schon in dem Worte vom *phaenomenon bene fundatum* empfangen hatte. Dennoch aber hat Kant es nicht verschmäht, den Gegensatz zu einer Art des Seins ausdrücklich auszusprechen. Er hätte vielleicht besser gethan, am Schlusse der Aesthetik wenigstens diese populäre oder historische Berücksichtigung zu unterlassen. Denn die Erscheinung ist und bleibt der „unbestimmte Gegenstand." Vielleicht wird das Vermisste von der Bestimmung dieses „Unbestimmten" geleistet. Uns aber ist jene Bestimmung selbst noch unbekannt: wir können daher, wenn wir auf sie vorblicken, nur negativ reden.

Können wir das Sein der „Dinge an sich" durch eine andere Erkenntnissquelle als die Sinnlichkeit uns erschliessen? „In Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen," lehrt unsere Erörterung die Idealität des Raumes, wird der Raum zu einem Vernunftdinge, zu einer Idee. Und nun fährt Kant unmittelbar fort: „Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung), ob wir zwar die transscendentale Idealität desselben, d. i. dass er Nichts sei, sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als Etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen."

Den grossen Schritt, den Kant mit dieser Behauptung weiter geht, müssen wir genau überlegen. Bisher war uns nur Eines gegeben: unsere Sinnlichkeit. Und von deren einer Form, dem Raume erkannten wir eine objective Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was als Gegenstand uns vorkommen kann. Diese „Realität" der Erscheinungen ist als solche Idealität in Ansehung der Dinge an sich. Nun aber wird die Realität der Erscheinungen, die objective Gültigkeit empirische Realität, und die Idealität transscendentale Idealität genannt.

Die erstere soll statthaben „in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung". Wir kennen das Wort empirisch nur als Correlat der Empfindungen, als die Materie derselben; jetzt wird es zum Inbegriff der Erfahrung, und zwar „aller möglichen". Wir kennen allerdings Eine Grundbedingung der Erfahrung, die Sinnlichkeit: ist sie die einzige? Macht sie alle Erfahrung möglich? Der Satz enthält jedoch ein ferneres, einschränkendes Adjectiv. Der Raum soll empirische Realität haben in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung. Dies ist allerdings aus der Apriorität der Anschauung bewiesen. Wenn äussere Erfahrung überhaupt möglich sein soll, so ist der Raum nothwendig, denn er construirt die äussere Räumlichkeit. In diesem Betracht hat derselbe demnach empirische Realität. Empirisch hat hier proleptische Bedeutung, weil es aller möglichen äusseren Erfahrung Inbegriff und Bedingung ausmacht.

Und andererseits. Die Idealität des Raumes konnten wir verstehen, sie war nur die Kehrseite der objectiven Gültigkeit der Erscheinungen. Sobald wir den Raum nicht mit der Sinnlichkeit ansehen, wird er nothwendiger Weise Vernunftding. Jetzt aber hören wir: der Raum sei alsdann „Nichts". Also Vernunftding = Nichts! Und aus welchem Grunde? „Sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen." Oben hiess es nur: aller äusseren; jetzt wird mit Weglassung des Raumes alle Erfahrung weggelassen. Welche neu eingetretene Bestimmung giebt der Idealität die Bedeutung des Nichts-sein?

Die transscendentale Idealität bildet diesen Gegensatz gegen die empirische Realität. Dies scheint nur in einer Beziehung verständlich. Da nämlich die transscendentale Erkenntniss die Möglichkeit der apriorischen, der ihres Theils die Erfahrung constituirenden Anschauung darthut, so enthällt sie einen positiven

Grund aller Erfahrung. Wir wissen nunmehr, wenn die Erkenntniss nicht im transscendentalen Geiste gesucht, die Möglichkeit der Erfahrung nicht begründet wird, dann können wir Nichts erkennen. Dies ist besonders aus dem oben aus dem Prolegomenen Angezogenen klar geworden. Und dies drückt Kant auch hier sorgsam aus: „Sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als Etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.“ Damit wären wir allerdings aus der transscendentalen Erkenntniss heraus; denn diese geht nicht unmittelbar auf Dinge. Wie könnten wir den Dingen an sich auf den Grund sehen? Wie könnten wir das *a priori* erkennen, was den Dingen schon zum Grunde liegt, ohne dass wir es in sie legen? Ohne die transscendentale Erkenntniss aber ist die Möglichkeit aller Erfahrung aufgehoben.

Indessen dieser methodischen Bedeutung des Transscendentalen würde vielmehr die empirische Realität entsprechen, und somit diese transscendental genannt werden dürfen. Diese Auffassung scheint in der That in der kurz vorher betrachteten Ausführung der zweiten Auflage Kant vorgeschwebt zu haben, wo er von den physiologischen Qualitäten den Raum unterscheidet, und von ihnen sagt, dass ihnen „genau zu reden, gar keine Idealität zukommt.“ Was bedeutet diese Steigerung? Wenn die transscendentale Idealität dem Nichtssein gleichkommt, so ist sie unnöthig. Wenn dagegen im echten transscendentalen Sinne dem Raume die constructive Idealität zuerkannt wird, so muss freilich von den Empfindungen gesagt werden, dass sie „gar keine“ haben. Offenbar aber hat Kant den Ausdruck, dem er selbst eine originale terminologische Bestimmung für seinen Schulgebrauch gegeben hat, an dieser Stelle der ersten Auflage wie an so vielen anderen im Stile des Zeitalters gebraucht (oben S. 135) und demgemäss den nicht-sinnlichen Raum zu einem idealistischen „Nichts“ gemacht. Damit aber hat er über die Aesthetik hinaus-, in die Logik vorgegriffen.

So scheint das Verständniss der transscendentalen Aesthetik bedingt durch dasjenige der transscendentalen Logik; aber nicht nur in Bezug auf die idealistischen Consequenzen für das System, sondern auch für den Inhalt der Lehre selbst. Wir haben bisher vornehmlich vom Raum geredet. Freilich gelten

von der Zeit die entsprechenden Sätze und Gründe. Aber die Zeit ist noch etwas Anderes über die Bedeutung des Raumes hinaus. Als Form des inneren Sinnes ist die Zeit zugleich „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“: die unmittelbare der inneren Erscheinungen und dadurch die mittelbare der äusseren. Denn auch die äusseren Vorstellungen, diejenigen, welche ein äusseres Ding zum Gegenstande haben, sind doch an sich selbst „Bestimmungen des Gemüths“, und gehören als solche zur inneren Erfahrung, die nur unter der Form der Zeit gegeben ist.

Diese Bestimmung ist als dritter Satz bei den „Schlüssen“ für die Zeit hinzugekommen. Was nun aber diese innere Erfahrung als Bedingung der Erkenntniss bedeute, in welchem Sinne ferner die Anschauungen des inneren Sinnes „Bestimmungen des Gemüths“ genannt werden, das nähere Verhältniss endlich der inneren zu den äusseren Vorstellungen, alles dies ist noch durchaus fraglich. Und wenn es aus der transscendentalen Logik klar werden sollte, so erwiese sich dadurch dieselbe als die nothwendige Ergänzung der transscendentalen Aesthetik. Da nun in der That die Lehre vom inneren Sinne in dieser nicht zur Entwicklung kommt, so strebt sie zu jener hin, mit der sie eine „für sich bestehende Einheit“ bildet, „in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisirten Körper, um aller andern und alle um eines willen da sind, und kein Princip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben.“ (Vorrede zur zweiten Ausg. S. 21.) Wenn demnach aus einem Erkenntnissprincip Folgerungen für den ganzen reinen Vernunftgebrauch gezogen werden sollen, so muss die „durchgängige Beziehung“ zu demselben geprüft werden.

Um künftighin diese Beziehung verfolgen zu können, erscheint es zweckmässig, eine kurze gesonderte Betrachtung der Zeit zu widmen.

Die metaphysische Erörterung der Zeit geht der des Raumes analog. Nur dass der dritte Satz, der bereits transscendentalen Charakter hat, hier nicht unterdrückt worden ist, weil eben die transscendentale Erörterung des Raumes voraufgegangen. So möchte es vielleicht zu erklären sein, dass im

ersten Satze bereits das *a priori* mit dem „zu Grunde liegen" verbunden wird. Uebrigens ist diese praegnante Voraussetzung erforderlich zu dem, was in diesem ersten Satze im Unterschiede von dem Inhalt des ersten Raum-Satzes aufgestellt wird. „Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen, dass Einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei." Beim Raume nämlich ist das auf dem Nacheinander beruhende Nebeneinander an keine weitere Bedingung geknüpft; die Lage setzt schlechthin den Raum voraus als die Bedingung derselben. Das Nacheinander dagegen scheint einer andern Gesetzlichkeit des Bewusstseins zu widerstreiten.

Diese andere Gesetzlichkeit des Bewusstseins bezeichnet der Satz der Identität, nach welchem einem Subjecte zwei contradictorisch widersprechende Praedicate nicht zukommen dürfen. Dieses Gesetz ist ein solches des analytischen Bewusstseins, oder es bezeichnet eine andere Seite, eine andere Bedingung des obersten Grundsatzes der Einheit des Bewusstseins, als welche bisher von uns berücksichtigt worden ist, die Bedingung des Denkens. Dieser zufolge kann ein ungelehrter Mensch nicht gelehrt sein, wohl aber zu verschiedener Zeit, nach einander. Um dieser allgemeinen Gesetzlichkeit des Denkens begegnen zu können, ist es daher anders als beim Raume räthlich, den Bedingungs-Werth der Zeit, das *a priori* derselben sogleich hervorzuheben. Hier würde die relative Priorität der Zeit zum mindesten vor dem Nacheinander nicht genügen, sowenig als das Zugleich bei Bestimmungen, die dem Satze der Identität widerstreiten, Platz greifen kann.

Diese Unterscheidung der Zeit von dem Raume rücksichtlich ihrer Collision mit der Denk-Bedingung der Einheit des Bewusstseins führt uns sogleich in die transscendentale Erörterung der Zeit. „Hier füge ich nur noch hinzu, dass der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeit-Vorstellung möglich ist." Kein Begriff würde die Möglichkeit einer Verbindung contradictorisch-entgegengesetzter Prädicate „in einem und demselben Objecte begreiflich machen." Vielmehr würde jeder Begriff als solcher diese Möglichkeit ausschliessen. „Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler syn-

thetischer Sätze *a priori*, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.“ (S. 59, f.)

Damit aber erkennen wir im transscendentalen Sinne die weitergreifende Instanz der Zeit, als welche dem Raume zustand. Der Raum ermöglicht zwar jene Gebilde und Gesetze, die den Inhalt der Geometrie ausmachen. Aber was ist diese specielle Wissenschaft bei allem Reichthum ihrer Sätze gegen diejenige Grundgestalt der Einheit des Bewusstseins, die wir als Satz der Identität bezeichnen, so dass wir die Einheit des Bewusstseins gewöhnlich sogar als Identität des Bewusstseins nach ihrer ganzen Bedeutung würdigen zu können glauben. Diesem Grundsatz der Identität des Bewusstseins darf die Zeit widersprechen; mit der Zeit muss dieser Grundsatz sich vertragen und ausgleichen. Solche einschränkende Befugniss steht dem Raume in keiner Weise zu. Er widerspricht der Identität nicht und diese hat sich nicht mit ihm auseinanderzusetzen. Der sinnliche Geltungswerth des Raumes hat daher geringern Belang als der der Zeit, die sofort ihre Ebenbürtigkeit dem Denken gegenüber geltend macht.

Es kommt hinzu, dass die Zeit, wenngleich nicht direct in die Geometrie, so doch in die Mathematik überhaupt eingreift. Es mag dahingestellt bleiben, wie weit die Geometrie selbst die Bewegung und damit die Zeit voraussetzt. Aber die Geometrie kommt wenigstens nicht in jeder Behandlungsweise ohne die Zahl zu Stande. Die Zahl aber, also die Arithmetik und der metrische Theil der Geometrie setzen die Zeit voraus, in welcher die Zahl erzeugt, von deren Gesetzlichkeit die der Zahl bedingt ist.

An dieser Form der inneren Anschauung können wir daher den transscendentalen Charakter bestimmter als an dem Raume erkennen. Die mannichfaltigere Bestimmtheit der Raum-Form lässt die Meinung aufkommen, dass diese Form nicht nur als Gesetz und Methode, sondern nach Art organischer Prädisposition zu verstehen sei, und man denkt demgemäss bei der Raum-Form an die drei Dimensionen, an die unsere Anschauung gebunden sei. Wie eng und dürftig erscheint demgegenüber die Zeit mit ihrer einen Dimension, die doch ein so grosses Einspruchsrecht selbst der Identität gegenüber geltend zu machen vermag. Also liegt in dieser materiellen

Bestimmtheit, die bei dem Raume hervortritt, der transscendentale Geltungswerth der Anschauungsformen überhaupt nicht. Die Zeit, so eintönig ihre Sprache lautet, dirigirt dennoch die Arithmetik, und damit einen Theil der Geometrie und die reine Bewegungslehre.

So zeigt die transscendentale Erörterung die grosse Ausdehnung, welche der Zeit als Bedingung zusteht. Und wenn wir dieses rein transscendentale Ergebniss, analog der Betrachtung beim Raume, beleuchten dürfen, so möchte hier der transscendentale Charakter der formalen Sinnlichkeit noch deutlicher und zwingender hervortreten. Woher nimmt die Arithmetik ihre Zahlen, die Dynamik ihre Bewegungseinheiten? Lediglich aus der Zeit. Diese aber ist „nichts Anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unsrer selbst und unsres innern Zustandes“ (*b*). Und doch ist dieses Nacheinander nichts weniger als eine Scheinform des innern Geschehens, sondern die wichtigste Bürgschsaft für die Grundlagen des Natur-Erkennens, sie ist „die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt“ (*c*), der äusseren durch die inneren.[1])

Durch diese alle Möglichkeit der Gegenstände näher angehende Bedeutung der Zeit wird der Geltungswerth der Form klarer. Die Form ist der Materie correlativ. Beide aber sind an der Erscheinung unterschieden. Die Erscheinung aber ist letztlich in der Zeit gegeben, welche die Form aller Erscheinungen, und damit die Form der Erscheinung als solcher ist. Wenn wir jetzt die Erscheinung nach ihrer objectiven Beziehung im Unterschiede von Form und Gesetz betrachten, so steht sie überhaupt für die Materie, die ebenfalls als das Anwendungsgebiet des Gesetzes eine Bedingung der Erkennt-

---

[1]) Wundt nimmt auch für die Zeit die „begriffliche Natur“ in Anspruch, und wendet gegen Kant ein: „Das Resultat dieser Weltbetrachtung stimmt mit dem naiven Objectivismus darin überein, dass die Welt als ein Schauplatz unaufhaltsamer Vernichtung gelehrt wird, da hinter der Gegenwart die Vergangenheit als ein Abgrund liegt . . In dieser schwindelerregenden Vorstellung objectivirt sich nur die rastlose Flucht unsrer Vorstellungen.“ (Logik I, S. 434.) Dass der Begriff der „Constanz“ die Zeit voraussetze, wie Galilei eingesehen, und als Anschauung voraussetze, wie Kant erwiesen, wird hier nicht gewürdigt.

niss ist. Diesen Bedingungs-Werth der Materie vertritt die Zeit, die daher als die Form der Materie nicht unpassend zu bezeichnen sein möchte.

Materie muss dem Erkennen untergelegt sein; in welcher gesetzlichen Bestimmtheit für Zahl- und Bewegungslehre, das sagt die Form, das ist die Zeit in erster Bedeutung und als Form der innern Anschauung. Aber dass Materie überhaupt angenommen werde, dass sinnlicher Stoff dem Erkennen entgegenkommen müsse, diese Forderung drückt die Zeit in allgemeiner Bedeutung als Form der Erscheinung, als Form des Sinnes aus. Demgemäss beleuchtet die Zeit den Geltungswerth der Anschauung klarer noch als der Raum und erklärt den Inhalt derselben als „gegeben".

Dieser Ausdruck ist als ein Terminus zu verstehen; alsdann wird man nicht in die Meinung verfallen können, dass das „gegeben" im populären Sinne zu verstehen sei. Wäre dies der Fall, dass die Dinge in der Sinnlichkeit gegeben seien, so bedürfte es der ganzen kritischen Unternehmung nicht. Vielmehr aber bedient sich Kant des Terminus gegeben im Zusammenhange seiner Erkenntnisskritik, um dieses Mittel des Erkennens von anderen Mitteln zu unterscheiden. „Einen Gegenstand geben . . ist nichts Anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung . . beziehen." (S. 154.) Das heisst nun freilich auch Denken, sofern es zum synthetischen Erkennen verhelfen soll. Es ist eine eigenthümliche Beziehung auf Erfahrung, welche das Gegebensein auszeichnet. Auch dem Denken muss Inhalt gegeben sein, welcher gedacht wird. Aber dieser Inhalt ist dem Bewusstsein beim Denken anders vorliegend, als in der Anschauung. Und diese andere Art der Bezogenheit des Bewusstseins auf seinen Inhalt ist es, welche durch den Unterschied von „gegeben sein" und „gedacht werden" fixirt wird.

Im Denken schaltet das Bewusstsein freier über seinen Inhalt. Der Inhalt, an dem das Denken sich bethätigt, auf den daher das Bewusstsein im Denken bezogen ist, dieser Inhalt kann im Denken sogar auch von demselben erzeugt worden sein. Und wenn es anstössig scheint, dass das Denken seinen Inhalt zu erzeugen vermöchte, so gilt derselbe doch als im Denken verwandelt, und diese Verwandlung gerade kennzeichnet das

Denken. Der Inhalt des Denkens scheint sowenig als eigenthümlich dem Denken zukommend, dass die Meinung verbreitet ist, er werde dem Denken von anderwärtsher geliefert. Jedenfalls wird das Eigenthümliche des Denkens in der Behandlung, nicht in der Erschaffung seines Inhalts gesehen.

In der That muss dem Bewusstsein der Inhalt gegeben sein, nämlich in der Zeitform der Materie. Aber dieser Inhalt ist alsdann nur gegeben, nur Erscheinung. Und Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand. Der unbestimmte Gegenstand aber ist noch nicht Gegenstand. Was gegeben ist, muss, um Gegenstand werden zu können, gedacht werden. So sehen wir durch den inneren Sinn Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken, transscendentale Aesthetik und transscendentale Logik verbunden. Und wenn wir einen freien Ueberblick über die Tragweite der aesthetischen Lehren gewinnen wollen, so müssen wir ihre Grenzbeziehungen zur transscendentalen Logik betrachten.

Viertes Kapitel.

Zusammenhang der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Logik.

Der Zusammenhang zwischen den Lehren über die beiden Erkenntnissprincipien, der sich soeben uns eröffnet hat, lässt sich schon an dem Namen der ersteren aufzeigen. Der Name transscendentale Aesthetik bezeichnet die Richtung und den Gehalt der Lehre auf eine ebenso deutliche als strenge Weise in dreifacher Hinsicht; und in jeder derselben wird jener Zusammenhang ersichtlich. Die erste Beziehung, welche in dem Namen durch das Beiwort transscendental ausgedrückt ist, bedarf an dieser Stelle nicht mehr ausführlicher Darlegung. Indem Raum und Zeit einer transscendentalen Lehre zugewiesen werden, werden sie nicht als „gegebene" Gegenstände hingenommen und auch nicht als Begriffe des Denkens vorausgesetzt. Auch kann es nicht dabei sein Bewenden haben, dieselben als Anschauungen *a priori* hinzustellen; sondern sie werden in die Frage gehoben: Ist von Raum und Zeit eine apriorische Erkenntnissart möglich? Dies ist das erste Bezeichnende an jenem Namen, es betrifft die methodische Richtung der Lehre. Durch diesen Gedanken wird die Metaphysik zur Kritik.

Indessen indem Raum und Zeit als Bedingungen einer apriorischen Erkenntnissart erwogen werden, so werden sie nicht schlechthin auf Mathematik bezogen; schon die Zeit greift in die Dynamik hinüber: die Mathematik wird selbst als „Instrument" der Naturwissenschaft erkannt. In der Kantischen

Schulsprache werden sie demgemäss als „Bedingungen der Erfahrung“ bezeichnet. Erfahrung aber, als mathematische Naturwissenschaft, setzt noch eine andere Art von Synthesis *a priori* voraus, ausser derjenigen der Mathematik. Mithin fordert die transscendentale Aesthetik als Lehre von der einen Art der Erfahrungs-Bedingungen zu ihrer innerlichen Ergänzung die Lehre von der andern Art derselben, in welcher die Gesetze von der Synthesis des Denkens entfaltet werden. Die transscendentale Aesthetik kommt nicht über die Form der Materie hinaus. Sie giebt der Materie Erscheinung oder Gegebenheit. Aber damit wird nur die negative Bedingung zum Gegenstande erfüllt, der erste Schritt der transscendentalen Methode vollzogen.

Dieselbe Hinweisung auf die transscendentale Logik liegt in den beiden anderen Bestimmungen, welche in dem Namen transscendentale Aesthetik ausgedrückt sind. Sie soll die „Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori“ sein. In Uebereinstimmung mit dieser Definition sagt Kant: „Ich verstehe aber unter einer transscendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Principes, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann.“ (S. 53.) Indem wir nun aber soeben gesehen haben, dass der lebendige und begründete Gehalt der synthetischen Erkenntniss den Begriff der Erfahrung voraussetzt, in welcher und für welche alle Synthesis gestiftet wird, so haben wir damit ausgesprochen, dass auch die Sinnlichkeit ihrerseits als Princip der Erfahrung den Aufschluss der transscendentalen Logik fordert. Es sei hier nur vorläufig daran erinnert, dass Kant in diesem Sinne sagt, auch für Raum und Zeit selbst werde die transscendentale Deduction nothwendig. (S. 106.) Der Begriff der Sinnlichkeit als einer Erkenntnissquelle, das zweite Bezeichnende an jenem Namen, verweist uns ebenfalls an die transscendentale Logik.

Drittens ist das Wort von Bedeutung, welches Kant für seine Lehre von den Principien der Sinnlichkeit gewählt hat. Kant merkt selbst an, dass die Deutschen unter Aesthetik Kritik des Geschmacks verstehen. Er fand jedoch für diese Bemühung das alte Wort nicht passend, und wollte es der transscendentalen Wissenschaft vorbehalten, indem er bedeut-

sam hinzufügt: „worunter man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniss in *αἰσθητὰ καὶ νοητά* sehr berühmt war." (S. 50.) Indem er sich so der Leibnizischen Theorie von der Sinnlichkeit als einer verworrenen Vorstellungsart widersetzt, glaubt er, seine Scheidung der Erkenntnissobjecte in „Phaenomena" und „Noumena" sei in der alten Eintheilung angedeutet. In wie entfernter Beziehung jedoch diese Aehnlichkeit besteht, lässt der Satz erkennen: „die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande." (S. 685.)

Bei den Alten sind die *νοητὰ* das einzig Positive, alles Sein ist in ihnen. Bei Kant aber soll nach dem angezogenen Satze die Lehre von den *αἰσθητά* zugleich ergeben, dass wir nur in negativem Sinne Noumena setzen dürfen. Diese dritte systematisch durchgreifende Beziehung, welche in dem Namen ausgedrückt ist, zeigt auf das entschiedenste, wie sehr beide Lehren einander ergänzen. Die Lehre von Raum und Zeit enthält die Lehre von den Bedingungen der Phänomena, in welchen das Denken, genauer das Bewusstsein auf Anschauungen „abzweckt." Dieses Abzweckens wegen erscheinen Raum und Zeit als die Vorbedingungen für die Anwendung der Kategorieen. Aber die Lehre von Raum und Zeit ist „zugleich" die Lehre von einer gewissen Beschaffenheit der Noumena. Diese noch dunkle negative Bedeutung der transscendentalen Aesthetik kann nur in der transscendentalen Logik aufgehellt werden, in welcher der Begriff der Noumena an der Norm der Kategorieen seine Begrenzung findet.

Das war der Punkt, bei dem wir in der Betrachtung des systematischen Ergebnisses der transscendentalen Aesthetik stehen geblieben waren: der Satz von der transscendentalen Idealität der Erscheinungen. Dass der Raum Nichts sei, „sobald wir ihn als ein Ding an sich betrachten", „sobald wir die Möglichkeit aller Erfahrung weglassen"; dass mit dem Begriffe des Phänomenon „zugleich" der des Noumenon in negativer Bedeutung gesetzt sei — diese Folgerung überstieg die Vorstellung, die wir von dem Erkenntnissinhalt der transscendentalen Aesthetik fassen konnten. Und indem wir so an dem systematischen Begriff der Erscheinung Anstoss nahmen, zeigte

es sich, dass wir auch den erkenntnisskritischen Charakter der Sinnlichkeit nicht hinreichend gewürdigt hatten. Wir dachten bisher die Sinnlichkeit nur als Bedingung der Mathematik und dadurch indirect als Mittel der Erfahrung. Den vollen Werth derselben als Bedingung, obzwar als negative, der Erfahrung kann nur das Verhältniss feststellen, in welchem diese zu den andern Bedingungen der Erfahrung steht. Sind diese Theile, welche das Eine Ganze ausmachen sollen, gleichartig, ebenbürtig?

Erfahrung ist das „Product des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit".[1]) In diesem Satze ist das Verhältniss beider Erkenntnissquellen zu einander, obzwar in psychologischer Sprache, dennoch nicht ohne terminologische Schärfe bezeichnet. Neben der Sinnlichkeit wird der Verstand als Quelle der Erfahrung genannt. „Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." (S. 47.) Auch durch diesen Satz werden wir auf den Gedanken der innigen Zusammengehörigkeit beider Lehren gewiesen. Denn sollen wir uns diese beiden Stämme im menschlichen Geiste getrennt denken, oder sollen sie vereinigt wirken? Ist es anzunehmen, dass Kant jene „gemeinschaftliche Wurzel", wenngleich er sie nicht ausgemittelt hat, auch gar nicht aufgesucht habe? Und dass sie demgemäss kein Motiv in seinem Denken abgebe? Durch die Sinnlichkeit werde der Gegenstand gegeben, durch den Verstand gedacht, derselbe gegebene Gegenstand gedacht — ist es denkbar, dass wir die Lehre vom Gegebensein des Gegenstandes verstehen sollten, ohne Hinzunahme der Lehre von dem Gedachtwerden desselben?

Man könnte nun hier die herrschende Ansicht von der Bedeutung der Form der Sinnlichkeit entgegenhalten, und sich darauf berufen, dass die „im Gemüthe bereit liegende" Form allerdings ganz und einheitlich, und das Verständniss derselben demgemäss in sich abgeschlossen sei. Aber es wird sich zeigen,

---

[1]) Prolegomena, § 35. Bd. III. S. 80.

dass sich unsere gegentheilige Auffassung innerhalb der transscendentalen Logik von neuen Seiten aus bewährt. Die apriorische Form wird sich ganz und gar als wissenschaftliche Abstraction erkennen lassen. Es genügt nicht, sie als die formale Bedingung der Erscheinung in ihrer unerlässlichen Anwendung auf mögliche Erfahrung darzulegen: wir müssen auf Ausdrücke hinweisen, in welchen Kant jene völlige Hinfälligkeit der Form in nackten und extremen Worten ausgesprochen hat. „Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts Anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloses Schema.“ (S. 154.) Der nämliche Sinn wird durch folgenden auf denselben Gedanken hinauslaufenden Ausdruck verstärkt: „Ob wir gleich vom Raum überhaupt . . so vieles a priori in synthetischen Urtheilen erkennen, so würde doch dieses Erkenntniss gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blosen Hirngespinnt sein“ . . Die apriorische Form des Raumes — ein Hirngespinnst, wenn sie nicht mit den reinen Formen des Verstandes zur Synthesis der Erscheinungen als Erfahrung verbunden wird.

Diese Synthesis aber setzt, wie wir gesehen haben, das rein Gegebene, die Form der Materie, den inneren Sinn voraus. Und hiermit kommen wir zu dem wichtigsten Punkte zurück, in welchem die Unabtrennbarkeit der Logik von der Aesthetik augenfällig wird. Die transscendentale Idealität der Erscheinungen war zwar aus der Lehre vom äusseren Sinne schon geschlossen worden. Wer aher die „Allgemeinen Anmerkungen“ und besonders die in der zweiten Ausgabe unter II. hinzugekommene genau ansieht, wird sich überzeugen, dass jene Folgerung in ihrem tieferen Grunde die volle Entfaltung der Lehre vom innern Sinne voraussetzt. Derselbe bildet zwar einen Theil der Sinnlichkeit; aber die ganze Bedeutung der

Zeit als Form des Sinnes überhaupt für allen Inhalt der Erkenntniss kann zwar in der transscendentalen Aesthetik vorgezeichnet, aber nicht aus derselben klar und durchsichtig werden.[1])

Der innere Sinn hat einen doppelten Inhalt. Einmal bilden die Vorstellungen des äussern Sinnes „den eigentlichen Stoff, womit wir unser Gemüth besetzen"; sodann aber wird in ihm das Ich hervorgebracht; oder sollen wir sagen, dass es als Niederschlag jener Vorstellungen, die von Aussen kommen, entstehe? Wir stehen somit bei dem inneren Sinne vor der Frage von dem Ursprung des Selbstbewusstseins.

Indem der innere Sinn das Ich enthält, verfällt dasselbe unvermeidlich der „Receptivität" der Sinnlichkeit. „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannichfaltige im Subjecte selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell sein. Im Menschen erfordert dieses

---

[1]) K. Fischer sagt auch in der neuen Auflage nach Aufnahme eines § „Raum und Zeit als Grundformen der Sinnlichkeit" noch: „Die reine Form der Sinnlichkeit ist unsre Anschauung nach Abzug ihres empirischen Inhaltes oder ihres durch die Eindrücke gegebenen Stoffes." Positiver Merkmale bedarf die mathematische Anschauung nicht? So sind ihm Raum und Zeit als Grundformen der Sinnlichkeit „die formalen Bedingungen" nicht der Erfahrung, der wissenschaftlichen Construction der Gegenstände, sondern „aller Empfindung und Wahrnehmung." Und da Kant die Unterscheidung des äussern und innern Sinnes von Locke recipirt hat, so bleibt Fischer bei dem naiven Vorwurf stehen: „Er hätte besser gethan, in dieser Unterscheidung dem Vorgange der englischen Philosophie nicht zu folgen, da er eine ganz andere Ansicht vom Raume hatte." Welche denn? „Der äussere Sinn ist nichts anderes, als die räumlich vorstellende Wahrnehmung" (III[3] S. 342 f.). Also die reine Raum-Anschauung ist nichts anderes als „Wahrnehmung"? Dann freilich wäre es idealistischer, wie auch Fischer nur die 1. Auflage der Kritik auffasst, dem innern Sinne allein den äussern einzuverleiben. Wie wir indessen den methodischen, die Wissenschaft erzeugenden Idealismus verstehen, bedeutet auch der innere Sinn bei Kant etwas Andres, als bei Locke. Daher muss von demselben die transscendentale Apperception unterschieden, und von dieser jener, und als Beitrags-Arten für den Grundsatz der Apperception müssen die Arten der mathematischen Sinnlichkeit unterschieden werden.

Bewusstsein innere Wahrnehmung von dem Mannichfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen." (S. 72.) Es scheint sonach, dass das Ich im Sinne empfangen werde, indem es das in der Sinnlichkeit Gegebene als den Inhalt voraussetzt, an dem es — wodurch? — erzeugt werden kann.

Aber auf der anderen Seite verhüllt sich uns in diesem Satze die Sinnlichkeit nach ihrer reinen, methodischen Bedeutung. Es scheint, als ob der Spontaneität gänzlich unvergleichbar die Bestimmung und Erzeugung ihres Inhalts erfolgte; denn sie soll den Namen der Sinnlichkeit haben um des Unterschiedes von der Spontaneität willen. So lange uns darum die Spontaneität des Verstandes unklar ist, ist es auch die Receptivität der Sinnlichkeit. Ohne Vertrautheit mit dem obersten Grundsatz der transscendentalen Apperception ist die Kenntniss des sinnlichen Ich nur Stückwerk. Und diese Unklarheit erstreckt sich nicht nur auf die psychologischen Grundfragen etwa, sondern ebensosehr auf die erkenntnisskritischen Probleme. Ohne das Verhältniss von Raum und Zeit zur transscendentalen Apperception im Ganzen und im Einzelnen klargestellt zu haben, darf man nicht hoffen, die Kantische Raumlehre prüfen zu können.

Damit kommen wir zu einer ferneren Abhängigkeit der transscendentalen Aesthetik von der transscendentalen Logik. Denn wie wir sehen werden, entsprechen den reinen Formen der Anschauung solche des Denkens. Und diese stehen im engeren Verhältniss zur transscendentalen Apperception. Wie die letztere, so bringen daher auch die reinen Formen des Verstandes erst volles Licht über die reinen Formen der Sinnlichkeit. Indem wir weiterhin der von Herbart versuchten Parallelisirung von Raum und Zeit mit den Kategorieen entgegentreten werden, wird die wahre Analogie, welche zwischen Beiden besteht, hervorleuchten. Wenn es sich ergeben sollte, dass die Kategorieen keineswegs als „fertige Formen" oder als „leere Gefässe" aufgefasst werden dürfen, dann wird zur weiteren Bestätigung diese Erkenntniss auf die Bedeutung der Formen des Sinnes zurückschliessen lassen. Es ist dies keine geringe Beziehung, welche zwischen beiden Erkenntnissquellen besteht.

Diese Betrachtungen sind es, welche wir vor dem Eintritt in die Sache der Annahme entgegenhalten, dass Kant in seiner Neigung zur systematischen Künstelei die transscendentale Logik als ein „Pendant" [1]) der transscendentalen Aesthetik angefügt habe. Weil es ihm gelungen sei, aus der sinnlichen Anschauung reine Formen auszucheiden, auf die er die Mathematik bauen konnte, so sei er verleitet worden, aus dem Denken reine Formen auszuschnitzeln, auf welche sich die reine Naturwissenschaft gründen liesse. Aber schon in diesem Vorwurf stecken zwei in sich verschiedene Meinungen. Die Einen nämlich sagten, bei der Sinnlichkeit habe dies freilich seine Richtigkeit gehabt, die reinen Verstandesformen jedoch beständen nur in seiner Einbildung; die Andern aber, Raum und Zeit seien gleichfalls „leere Undinge", „mythologische Wesen." Darin indessen scheinen Alle einig zu sein, dass Kant jene beiden Stämme der Erkenntniss, zugegeben selbst, dass sie richtig gesondert seien, für die Erkenntniss auseinandergerissen, dass er ihre Einigung nicht hergestellt, weil er ihre Einheit nicht erkannt habe.

Indem wir, von allen psychologischen Nebenrücksichten abstrahirend, auf den transscendentalen Gedanken unser Interesse gespannt halten, vermögen wir jene nicht nur vermisste, sondern in falscher, nämlich psychologischer Richtung gesuchte Einheit aufzufinden in dem obersten Grundsatz der Einheit der Erfahrung. In dieser Einheit fliessen die Quellen der Erkenntniss zusammen; im Ganzen der möglichen Erfahrung vereinigen sich die beiden „Stämme" als Mittel für denselben Zweck. Daher verfehlt eine jede gesonderte Kritik der Raum-Lehre ohne Bezugnahme auf die Kategorieenlehre den einzig zulässigen Gesichtspunkt. Wir wollen daher an dieser Stelle, an welcher der Ausblick auf die Logik geöffnet ist, mit Rücksicht auf die wichtigeren Einwürfe eine recapitulirende Feststellung der Hauptpunkte versuchen.

---

[1]) Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philos. Anhang zu: Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. I. S. 532.

Fünftes Kapitel.

Raum und Zeit als formale Bedingungen der Erfahrung.

Was würde der Leser auf die Frage antworten: Sind Raum und Zeit nach Kant angeboren?

Es muss als eine neue Lücke, welche die transscendentale Logik auszufüllen habe, angesehen werden, dass sich aus den bisherigen Betrachtungen auf diese Frage keine ausdrückliche Antwort ergeben hat. Allerdings war auch die Frage nicht ausdrücklich gestellt worden. Indessen sollen Raum und Zeit als Anschauungen a priori bereits erwiesen sein. Die Frage ist demnach, in welchem Verhältniss die Begriffe *a priori* und „angeboren" in der Kantischen Terminologie zu einander stehen. Dass sie Wechselbegriffe seien, ist nicht mehr zu vermuthen; wol aber könnte der eine dem andern untergeordnet sein. Oder sollten sie als disparate miteinander verbunden werden können?

Dieser Frage müssen wir aus historischer Rücksicht eine grosse Wichtigkeit beilegen. Denn durch die gesammte Geschichte des *a priori* zieht sich seine Complication mit dem Angeborenen. Schon bei Platon findet sich das *γενόμενοι εὐθύς*.[1]) Und Descartes hat den scholastischen Terminus des *lumen naturale* als einen vergleichsweise modernen mit dem Angeborenen verbunden, das Letztere vielmehr durch das Erstere

[1]) Phaedo p. 75 B

erläuternd und zur *règle générale* bestimmend. Leibniz vermeidet in der Hauptsache diesen psychologischen Ausdruck, indem er in den *verités éternelles* den sachlichen Kern geltend macht. Kant, durch die Engländer ohnehin gewarnt und aufgeklärt, braucht sich in diesem Punkte nur Leibniz williger anzuschliessen, indem er in seiner Darstellung der Kritik bezüglich Raum und Zeit die Frage vermeidet, die er in der Inauguralschrift noch weitläufig erörtert (oben S. 91 f.) und die er bezüglich der Kategorieen auch in der Kritik berührt. (S. 682.) Aber die literarische Thatsache, welche sich im Verlaufe der folgenden Darlegung herausstellen wird, dass jene beiden Begriffe bei den Autoren, die Kant citiren, nicht streng geschieden, sondern fast promiscue gebraucht werden, mag als Symptom dafür dienen, dass das Verständniss des *a priori* verfehlt worden ist. Denn wir werden sehen, dass Kant selbst an mehreren Orten gegen die Gleichsetzung beider Termini sich verwahrt hat.

Die complementäre Bedeutung des Begriffes transscendental für den des a priori haben wir erkannt (oben S. 99 ff.). Wenn nun gemäss dieser unserer Auffassung vom a priori die Bestimmung „angeboren“, welche einer vorkantischen Fassung des Problems der Erkenntnisslehre angehörig ist, in bündiger Weise aus der Kantischen Lösung ausgeschlossen werden könnte, dann würde der Begriff a priori erschöpfend bestimmt sein.

In der folgenden, auf diesen Zweck gerichteten Untersuchung gedenken wir zu erweisen, was im Eingange angekündigt worden war, dass Kant die vorkritische Disjunction: angeboren oder erworben? überwunden habe.

Um diesen noch nicht entfalteten Inhalt des a priori darzulegen, wollen wir an der Apriorität von Raum und Zeit die Stufen, die sich in der Auffassung, wie etwa auch in der Entwicklung des *a priori* unterscheiden lassen möchten, zusammenfassen und überschauen.

Es ist ein verhängnissvoller Fehler, dass man fast durchgängig ausschliesslich oder vorwiegend Kants Lehre vom Raume discutirt, nicht aber die von der Zeit mitberücksichtigt hat. Diese Thatsache ist durchaus verständlich. Man hat eben vornehmlich oder ausschliesslich die psychologische Seite der Frage erwogen, vielmehr für die ganze Frage gehalten. Psychologisch aber ist freilich der Raum ergiebiger als die Zeit, die haupt-

sächlich in der Nutzanwendung auf die Langeweile psychologisch interessant wird. Würde man die Frage gerichtet haben auf die Bedingungen, welche für die einzelnen Disciplinen der Mathematik als die Grundlage der Erfahrung anzunehmen und auszuzeichnen seien, so würde man die gleiche, wenn nicht übergreifende Bedeutung der Zeit haben erkennen müssen.

Die moderne Raum-Frage hat indessen ihren Ursprung in den psychologischen Untersuchungen über die Entstehung der *idea* vom Raume. Diese Frage kann gegenüber dem starren Cartesianismus, dem der Raum Substanz war, als ein Fortschritt in der Aufklärung über die Thatsachen unsres Bewusstseins und das Verhältniss derselben zu den Dingen gelten. Der Raum ist nun wenigstens eine *idea*. Aber der Dogmatismus war nur verdeckt. Bei Descartes war die Substanzialisirung des Raums die Folge der Ueberspannung eines wissenschaftlichen, eines mathematisch richtigen und fruchtbaren Gedankens. Bei Locke und Hume ist dagegen die psychologische Auflösung der Raum-Substanz in eine Raum-Idee der Ausdruck ihrer dogmatischen Annahme von Dingen, welche jene Idee in unserem Bewusstsein hervorrufen.

Um nun jene dogmatische Annahme von Dingen hinfällig und werthlos zu machen, um andrerseits jene Ueberspannung in der Schätzung des Raumes für die Begründung der Dinge zu vermeiden, aber ihren wegweisenden Grundgedanken zu retten, nahm Kant ein a priori des Raumes an. Dazu musste er jedoch den Raum zunächst als Thatsache des Bewusstseins, mithin als eine Art von *idea* fassen. Das war erkenntnisskritisch correct und zudem psychologisch unvermeidlich. Denn Elemente des Wissens sind nun einmal psychologische Vorgänge und können nicht anders als mit psychologischen Zangen aus dem Feuer geholt werden, welches zwar erkenntnisskritisch leuchten soll, aber mit psychologischem Material unterhalten werden muss. Mit welchem Ausdruck hat nun Kant den Raum und die Zeit benannt?

Nicht durch Idee schlechthin, nicht durch Empfindung, und auch nicht durch Vorstellung sind Raum und Zeit bezeichnet, sondern durch den in der deutschen Schulsprache ungewohnten Terminus der Anschauung.

Die Tendenz und Bedeutung dieses Terminus ist erkenntnisskritisch, transscendental; der Ausdruck aber muss auch psychologisch gerechtfertigt werden. Denn diesen Sinn hat uns die transscendentale Untersuchung: sie soll in den Grundzügen des wissenschaftlichen Bewusstseins die Bausteine, die Hebel und Werthmesser der wissenschaftlichen Erfahrung nachweisen. Wir wollen nicht lediglich die Axiome oder rein sachlichen Grundlagen kennen lernen, durch welche unsere Wissenschaft bedingt wird, sondern wir wollen dieselben als die Grundsäulen in der Verfassung unsres wissenschaftlichen Bewusstseins erkennen. Diese Tendenz hat guten erkenntnisskritischen Grund, wie sehr auch sie psychologisch angehaucht scheint. Also müssen wir ausmitteln können, dass Raum und Zeit, wenn anders sie transscendentale Geltung behaupten dürfen, auch in der psychologischen Entwicklung des Bewusstseins eine Stufe bezeichnen, die sich der entwicklungsgeschichtlichen Genese entzieht, die vielmehr als etwas Letztes und Eigenthümliches anzuerkennen sei. In dieser Collision mit der Psychologie wird der Raum als das „Ursprüngliche" bezeichnet, und zwar wird die Anschauung des Raumes als die allen räumlichen Empfindungen voraufgehende, ihnen zu Grunde liegende Vorstellung aufgezeigt. Dieser Befund einer Thatsache des Bewusstseins ergiebt das *a priori* in der ersten, auf die psychologische Frage bezogenen Bedeutung, in welcher

a) die Apriorität von Raum und Zeit die Ursprünglichkeit bedeutet.

Das *a priori* dieses ersten Grades muss nun alle die Angriffe aushalten, aus deren Zahl wir oben bereits einige erledigt haben, und welche sämmtlich aus der Auffassung hervorgehen: dass das Ursprüngliche in letzter Instanz und nach seiner ganzen Tendenz einen unaufheblichen Gegensatz zur Psychologie bezeichne; dass die Behauptung der Ursprünglichkeit das psychologische Interesse an der Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins hemme und ausschliesse. Man versteht das Ursprüngliche schlechthin chronologisch und setzt es gleich mit dem Anfänglichen.

Die Verwechslung des psychologisch Anfänglichen mit dem metaphysisch Ursprünglichen wird an folgendem Satze Herbarts anschaulich werden. „Hier bemerke man zuerst den

Unterschied zwischen räumlichen und zeitlichen Vorstellungsarten auf einer Seite und Vorstellungen des Raums und der Zeit auf der andern. Jene sind unstreitig allen Menschen eigen, dergestalt dass Niemand ihre erste Entwickelung in früher Kinderzeit nachzuweisen unternimmt, da sie jenseits der ersten Punkte liegt, die das Gedächtniss zu erreichen vermag.“ (Also kann, so sollte man meinen, auch nicht nachgewiesen werden, ob im Anfange jener räumlichen und zeitlichen Vorstellungen das Räumliche vor dem Raume vorgestellt wurde.) „Allein wenn Manche behaupten, Raum und Zeit selbst, diese leeren Formen für Körper und Begebenheiten, würden als unendliche gegebene Grössen von uns vorgestellt: so muss man sich dabei sogleich erinnern, dass das Unendliche eine wissenschaftliche Vorstellungsart ist, zu der sich ungebildete Köpfe nicht erheben, wenn sie gleich von einem Etwas jenseits der ihnen bekannten Sinnensphäre eine Ahnung haben. Nicht einmal die drei Dimensionen des Raumes und des Räumlichen werden ursprünglich unterschieden; wer dies annimmt, erschleicht eine Thatsache, die sich nicht erweisen lässt“.[1])

Diese Erschleichung hat jedoch Kant nicht vorgenommen; denn er hat nicht die psychologische Anfänglichkeit der Vorstellung des Raumes beweisen wollen, sondern ihre metaphysische Ursprünglichkeit, welche nothwendig angenommen werden musste, da in Raum und Zeit Grundzüge des sinnlichen Antheils an der Einheit des Bewusstseins zu kennzeichnen waren. Diese methodische Leistung wird dem Raume und der Zeit verdankt, insofern sie als reine Anschauungen das mathematische Fundament der Erfahrung legen. In dieser Basirung der wissenschaftlichen Erfahrung bethätigen und beweisen sie sich als die selbständigen Factoren, als die desshalb sogenannten ursprünglichen Elemente des Bewusstseins. Um diese Macht, die jenen Factoren beiwohnt, und die wir anderswoher nicht beziehen können, in Raum und Zeit zu fixiren, auf dass in ihnen solchergestalt die wissenschaftliche Erfahrung ihrestheils begründet werde: zu diesem erkenntnisskritischen Zwecke werden Raum und Zeit als *a priori* in der Bedeutung des Ursprünglichen bezeichnet.

---

[1]) Psychologie, 2. Theil. WW. VI. S. 115.

Zur Durchführung dieses erkenntnisskritischen Zweckes aber wird nun ferner der psychologische Gesichtspunkt geltend gemacht, dass die Anschauung — denn das ist die Vorstellung des Raumes — in den Empfindungen selbst nicht enthalten sei. Und hiermit beginnt der offene Kampf gegen die Psychologie, die eine solche Schranke nicht erkennen zu dürfen meint, die nichts Ursprüngliches annehmen mag, die allen Inhalt des Bewusstseins ihrer entwickelungsgeschichtlichen Hypothese überantwortet glaubt. Gegen diese psychologische Ansicht bildet Kants Apriorismus in Bezug auf Raum und Zeit die eigentliche *Instantia crucis*.

Diese psychologische Ansicht ist ein schweres principielles Vorurtheil, von dem man jedoch bei einiger ruhiger Ueberlegung sich frei machen kann. Das Interesse der Psychologie kann in der That nicht hoch genug angeschlagen werden. Sie lehrt nicht nur, sie bringt es zum Ausdruck, dass und wie wir die Inhalte unseres Bewusstseins sammeln und unterscheiden. Sie ist die Sprache des Bewusstseins. Und die Ausbildung dieser Sprache ist an das Interesse gebunden, wie die einzelnen Inhalte entstanden, erworben und aufgesogen seien. Wenn der Psycholog seine Arbeit fördern soll, so muss er wie der Epiker zum Dramatiker werden. Was in seinem Dasein beschrieben werden soll, muss nach seinem Werden und seiner Entwickelung reconstruirt werden. Es ist der methodische Charakter der Psychologie, Entwickelungsgeschichte zu sein.

Muss nicht aber alle Entwickelungsgeschichte, als solche, Elemente anerkennen, von denen sie ausgeht, die sie daher als Hypothese aufstellt? (oben S. 71). Im methodischen Werthe des Elementes unterscheidet sich die Zelle vom Organismus. Ein hypothetisches Element aber muss unweigerlich auch die Zelle sein. Jede wissenschaftliche Entwickelungsgeschichte muss von der Einsicht geleitet werden, dass ihre Elemente die hypothetischen Anknüpfungspunkte ihrer jeweiligen Untersuchung sind, die innerhalb ihrer selbst daher als unübersteigliche Schranken gelten müssen. Wem die Zellen nicht als solche Elemente gelten, der muss die Plastidule als seine hypothetischen Schranken anerkennen, sofern er sie als seine methodischen Elemente annimmt.

Dass es solche Schranken auch für die Psychologie gebe,

sollte man in unserem Zeitalter nicht eifrig behaupten müssen. Die verdienstvollsten Genetiker stehen im ausgesprochenen Gegensatz zum Materialismus. Also gelten ihnen letzte Elemente des Bewusstseins als unerklärbar, das will psychologisch sagen, als der entwickelungsgeschichtlichen Analyse entrückt. Principiell ist daher der Gegensatz zum Apriorismus kaum irgendwo vorhanden. Von hervorragender gegnerischer Seite wird einer Weise des Denkens, der Causalität das a priori zuerkannt, das beim Raume und allerdings nicht ausdrücklich bei der Zeit von demselben Denker bestritten wird. Dass die Einheit des Bewusstseins, auch nur psychologisch genommen, schlechthin in der Nervenbewegung stecke, wird von den blindesten Spencer-Verehrern nicht ausgesprochen. Und Spencer selbst will das a priori in der Race zwar nicht anerkennen, wol aber in dem Individuum.[1]) Auf weniger erhöhtem Standpunkte geht man bei der Entwickelung des Bewusstseins von gewissen Elementen aus, die theils in Empfindungen, theils in Gefühlen fixirt und beschrieben werden. Also nur um die specielle Frage handelt es sich: ob dem Raume und der Zeit solche Bedeutung von Elementen des Bewusstseins im psychologischen Sinne zuerkannt werden dürfe.

Dahin muss man vor Allem den Widerspruch zusammenziehen. Nicht durchaus und an sich bedeutet der Apriorismus einen Gegensatz zur entwickelungsgeschichtlichen Methode der Psychologie, sondern das ist die Streitfrage: ob in der Apriorisirung von Raum und Zeit das Interesse der Psychologie und ihre einzig fruchtbare Methode nicht geschädigt sei.

Hier haben wir nun zunächst einschränkend zu bemerken, dass die entwickelungsgeschichtliche Methode als einzig fruchtbare nur unter dem Beding zugestanden werden könne: dass vor dem Beginne ihrer Arbeit und bei jedem neuen Anlauf an denselben Punkt ihre methodische Schranke, ihr hypothetischer Ausgang als solcher anerkannt werde. Wo diese Selbsterkenntniss der genetischen Psychologie nicht stattfindet, da ist sie roheste Metaphysik. Von dem Mitdenken dieser Ein-

---

[1]) In this way Mr. Spencer conceives that what is *a priori* to the individual is but *a posteriori* to the race. (Quart. Rev. Nr. 270. Oct. 1873.)

schränkung also hängt die Entscheidung der Frage ab, ob die Apriorisirung von Raum und Zeit die entwickelungsgeschichtliche Psychologie beeinträchtige. Es wird sich zeigen, dass sie vielmehr dieselbe in ihrer klaren und ergiebigen Arbeit zu fördern geeignet ist. Indem Raum und Zeit als ursprüngliche Elemente des Bewusstseins anerkannt werden, wird der genetischen Arbeit der Psychologie der Weg geebnet. Diese Ansicht wollen wir darin zu erhärten suchen, dass wir den ersten Satz vom Raume nunmehr psychologisch uns vergegenwärtigen: dass die Vorstellung des Raumes in der Empfindung selbst nicht enthalten sei.

Welchen Zustand oder welches Ereigniss des Bewusstseins bezeichnet die Empfindung? Darüber ist unter den Psychologen nicht gerade terminologische Uebereinstimmung erfolgt; aber dahin wenigstens einigen sich heute alle arbeitsamen Richtungen, dass sie nicht mehr in der Vorstellung den elementaren Anfang des Bewusstseins erblicken, sondern den Anfang des Bewusstseins schon einer Veränderung im vegetativen Gebiete entsprechend annehmen und zum Ausgangspunkte der Synthese machen. Inhaltlich wird somit die Empfindung nicht nur auf das alte Gebiet der Sinnesthätigkeit, sondern auf das der allgemeinen Functionirung des Organismus bezogen. Die genetische Psychologie hat darin gerade Fortschritte in Erkenntniss und Orientierung gemacht, dass sie diesen physiologischen Untergrund des Bewusstseins psychologisch zu verwerthen begonnen hat. Die erste leiseste Differenzirung des in den vegetativen Vorgängen des Nervensystems anzunehmenden Gleichgewichtes sind wir heute geneigt Empfindung zu nennen. Und nichts liegt uns ferner, als complicirtere geistige Symptome des Bewusstseins in die Empfindungen zu verlegen. Die vor Kurzem noch von unbewussten Schlüssen in der Sinnesthätigkeit geredet, haben dieser Auffassung nachdrücklich entsagt und suchen umgekehrt die Mitwirkung des Empfindungs-Elements bei den Vorstellungs-Complexen herauszustellen. So will Helmholtz die Instinctbewegungen, die Gefühle von Lust und Unlust mit in die Betrachtung von der Entstehung der Raum-Vorstellung hineingezogen wissen[1]). Das psychologische

[1]) Thatsachen der Wahrnehmung S. 32.

Interesse fordert in Wahrheit die Auszeichnung von Empfindungs-Elementen und die thunlichst genaue Ablösung derselben von den vegetativen Vorgängen des Nervensystems.

In diesem Sinne hat die moderne durch Joh. Müller inaugurirte Sinnes-Physiologie bezüglich des Raumes die Richtung fortgesetzt, welche durch Malebranche und Berkeley angebahnt worden ist. Diese Einsichten hat die Psychologie sich anzueignen nicht unterlassen. Wir wissen jetzt, dass derjenige Inhalt des Bewusstseins, welchen wir Raum nennen, durch die Zusammenwirkung mehrerer Empfindungen erzeugt wird. Die Gesichts-Empfindung allein ergiebt den Raum keineswegs: es muss die Tast-Empfindung mitwirken. Die Tast-Empfindung andererseits ergiebt allein den Raum ebensowenig: es muss die Gesichts-Empfindung mitwirken. Und endlich genügen beide Arten von Empfindungen vereinigt noch nicht zur Erklärung des Raumes: es müssen Muskel-Empfindungen hinzukommen, die für sich wiederum ebenso unzureichend wären, den Raum zu ergeben. Die Vereinigung dieser Arten von Empfindungen dagegen soll die Entstehung des Raumes erklären.

Von dieser Darlegung des Sachverhalts müssen wir einsehen, dass sie die stricte Bestätigung der Kantischen Lehre von der Ursprünglichkeit des Raumes sei.

Denn wenn weder die Tast-Empfindung allein, noch die Gesichts-Empfindung allein, noch die Muskel-Empfindung allein den Raum zur Folge hat, so ist damit ausgesprochen, dass keine dieser Empfindungen den Raum in sich enthalte. Diese implicite Anerkennung ist der Ausgang für den genetischen Gedanken, der den Raum zur Folge jener Empfindungen macht. Und dieser genetische Gesichtspunkt eröffnet die wichtigste Einsicht in die Bedeutung des Raum-Bewusstseins für den ganzen Typus sowol wie für die Einzelbildungen des Bewusstseins.

Denn nunmehr ist der Raum als „Vorstellung“ von jenen Empfindungen unterscheidbar. Und damit gewinnen wir in ihm das Instrument, dessen wir ausser der Sprache und dem Denken bedürfen, um Inhalte des Bewusstseins zu Objecten zu gestalten. Ohne den Raum vorzustellen, könnten wir überhaupt unsern Bewusstseins-Inhalt nicht veräussern, nicht äusserlich objectiv machen. Daher darf man sagen, (oben S. 84)

dass der Raum nicht sowol selbst Vorstellung sei, als vielmehr Vorstellungs-Mittel, allgemeines und fundamentales Vorstellungs-Werkzeug.

So unterscheidet sich also auch psychologisch der Raum als Vorstellung von den Empfindungen, welche als Elemente des Bewusstseins angenommen und vorausgesetzt werden müssen für das Zustandekommen jener höhern Stufe des Bewusstseins, welche die Vorstellung kennzeichnet. Gerade also dadurch, dass wir den entwickelungsgeschichtlichen Gesichtspunkt gelten lassen, erkennen wir, dass der Raum in den Empfindungen nicht enthalten sei, sondern einen complicirten Vorgang des Bewusstseins darstellt, den wir als Vorstelluug von der Empfindung zu unterscheiden demgemäss veranlasst werden.

Hier kann nun der Einwand laut werden: Warum aber wird jene höhere Stufe des Bewusstseins als etwas Ursprüngliches bezeichnet, und nicht vielmehr schlechthin als Product oder Folge? Durch diese Bezeichnung werde, so meint man, die Psychologie irregeleitet und ihre Methode gefährdet.

Diesem Einwurf dürfen wir keine günstigere Wendung zu geben versuchen, denn er ist der correcte Ausdruck jenes grundsätzlichen Irrthums, der die Psychologie bei aller genetischen Sprechweise der starrsten Metaphysik verfallen macht. Was die entwickelungsgeschichtliche Hypothese methodisch nicht zu ermitteln vermag, das soll sie als nicht ermittelbar und sonach als ursprünglich bezeichnen. Dass es dagegen Folge oder gar Product sei, das ist ein unzulässiger, zweideutiger Ausdruck für eine Sache, die gerade schwierig genug ist, um die grösste Strenge der Distinction zu fordern.

Wenn in jenen drei Empfindungs-Arten, aber in keiner derselben allein die Bedingungen für die Raum-Vorstellung ermittelt sind, so tritt eben mit dem Raum ein neuer Inhalt des Bewusstseins auf, der demgemäss als ursprünglich anzuerkennen ist, wie sehr immer elementarere Vorgänge des Bewusstseins diese neue Ursprünglichkeit vorbereiten müssen. Daran ist also kein Jota zu ändern: der Raum ist als ein neuer Inhalt des Bewusstseins von der empiristischen Richtung eingeräumt; also ist er ursprünglich. Denn nur chemisch oder arithmetisch kann das Product ein Neues sein, und in solcher Zahlen-Chronologie nur kann auch die Folge als ein Neues

figuriren. Entwickelungsgeschichtlich dagegen dürfte das Neue nicht die Folge blos negativer Bedingungen, sondern müsste aus positiven Vorbedingungen abgeleitet sein, somit ohne Rest in ihnen aufgehen, also nichts Neues mehr sein. Der Raum ist als ein Neues anerkannt, also hat er entwickelungsgeschichtlich als ein ursprüngliches Element des Bewusstseins zu gelten. Und dieses Element kommt der psychologischen Genese selbst zu gute, insofern sie weitere Inhalte des Bewusstseins aus diesem neuen Ansatzpunkte erklärbar macht.

In dieser ersten Bedeutung, als das Ursprüngliche, erkennen wir demnach die Psychologie genöthigt, das *a priori* von Raum und Zeit zuzugestehen, um ihrer Selbsterkenntniss wie um der Förderung ihrer Aufgaben willen. Diesen Nachweis nennt Kant die metaphysische Deduction, in welcher durch Analyse des Bewusstseins das Apriorische als das den Empfindungen „zu Grunde Liegende" aufgezeigt wird. Und gerade derjenige Philosoph, welcher bei aller Polemik gegen Kant die psychologischen Fingerzeige desselben selbständig zu verfolgen vermocht hat, Herbart hat in anderem Zusammenhange diesen wichtigen Gedanken von der nothwendigen Einschränkung des Empfindungs-Inhaltes wohl begriffen und in so lehrsamer Deutlichkeit ausgesprochen, dass wir diese seine Worte anführen wollen. „Die sinnlichen Gegenstände werden uns bekannt durch Empfindungen; aber die für uns höchst wichtige Anordnung dieser Gegenstände, dass sie Raum und Zeit theils einnehmen, theils zwischen sich leer lassen, findet man in keiner Empfindung, sobald man das Empfundene analysirt und es in seine kleinsten Theile hinein zu verfolgen sucht. Keine farbige Stelle kann als ausgedehnt gesehen werden, wenn man ihr nicht eine andere gegenüberstellt, die, wenn sie ausser ihr liegt, entweder schon von ihr unterschieden ist, oder doch zum Behuf der Analyse unterschieden werden sollte. . . Diesen Gedanken (zwar nicht deutlich ausgesprochen und mit grossen Irrthümern amalgamirt) liess Kant einwirken auf die alte Ontologie. Sogleich traten Raum und Zeit, die Bestimmungen des Simultanen und Successiven, welche ziemlich weit nach hinten, unter den relativen Praedicaten ihren Platz gehabt hatten, an die Spitze der ganzen Reihe. Sie erschienen nun als ein Zusatz zur Empfindung, der, da er in ihr nicht gegeben werde, also nicht

mit ihr von aussen komme, doch aber unleugbar vorhanden sei, nothwendig unabhängig von ihr und von allen ihren äussern Bedingungen sein müsse. Kam er nun nicht von aussen, so musste er ja wohl liegen im Innern. Die Sinnlichkeit musste gewisse besondere Formen der Auffassung in sich tragen, nach denen Alles, was empfunden werden sollte, sich fügen und schicken mochte, wenn man schon nicht begriff, wie es dazu kommen könne?"[1])

Hier hat Herbart treffende Worte gesprochen. Die Formen, welche die Sinnlichkeit in sich „tragen," und in welche „Alles sich fügen und schicken mochte" lassen wir füglich hier auf sich beruhen. Aber der „Zusatz zur Empfindung", als welcher Raum und Zeit hier anerkannt werden, ist beachtenswerth. Und ganz besonders werthvoll ist der Ausspruch, dass man nicht begreife, „wie es dazu komme", dass die Empfindungen in den Raum sich fügen.

Das ist in der That eine nothwendige Frage, welche auch an unsere Erwägungen sich anknüpft. Der Raum sei neuer Inhalt, also ursprünglicher Vorgang des Bewusstseins. Wie ist es nun aber zu verstehen, dass dieses Ursprüngliche des Bewusstseins durch die Empfindungen vorbereitet werden müsse? Wie ist es zu verstehen, dass, was jene Elemente der Empfindungen zur Voraussetzung hat, seinerseits als ein neues Element des Bewusstseins auszuzeichnen sei? Wie ist dieser Thatbestand der Analyse nach der Aufgabe und dem Interesse der Psychologie zu formuliren?

An dieser letzten Wendung der Frage bemerken wir alsbald die erforderliche Correctur der Frage. Vielleicht ist es nicht anders zu verstehen, als dass und sofern wir in der psychologischen Formulirung und durch dieselbe es verständlich machen.

Zu diesem Behufe erinnern wir uns an die Bedeutung, welche Kant dem Terminus der Einheit des Bewusstseins dadurch gegeben hat, dass er sie zum obersten Grundsatz der synthetischen Urtheile und mit der Einheit der Erfahrung gleich gemacht hat. Damit ist die Einheit des Bewusstseins, die in dem Streit über das Verhältniss von Leib und

---

[1]) Metaphysik. I Theil. W. W. Bd. III S. 119. Lehrbuch zur Einleitung I, S. 68

Seele als Schiboleth galt, aus jener psychologischen Sphäre entfernt und zur Quintessenz des erkenntnisskritischen Problems erhoben worden. Einheit des Bewusstseins bedeutet fürder nicht die Einheit, welche sei es die Nervenmolekeln, sei es die Empfindungen in dem Geiste herstellen; denn diese Frage bleibt fortan ausser Betracht. Vielleicht können wir, vielleicht brauchen wir diese Wissbegier niemals zu befriedigen. Darüber mag uns der Fortgang der Erkenntnisskritik belehren. Jedenfalls müssen wir die Fragepunkte als solche bezeichnen, welche nicht erledigt worden sind.

Die Raum-Vorstellung erscheint als eine solche Einheit des Bewusstseins, die wir psychologisch nicht verstehen; und ebenso die Zeit-Vorstellung. „Wie es dazu kommen könne", dass Empfindungen zum Raume reifen, das vermag die genetische Psychologie nicht zu erklären — die Psychologie der Reihen soll dadurch keineswegs gehemmt werden; aber auch sie vermag das Räthsel, welches jene Frage aufgiebt, nicht in jedem Sinne zu lösen. Damit man nun aber weder den Fragepunkt verwische, noch einer illusorischen Antwort sich getröste, möge der folgende Vorschlag verstattet werden.

Um die Einheit des Bewusstseins dem fundamentalen Problem als kürzesten Ausdruck vorzubehalten, möchte es zweckdienlich sein, in dem Begriff des Bewusstseins eine Unterscheidung zu machen in der Richtung: dass die einzelnen eminenten Weisen, in denen psychologisch die Einheit des Bewusstseins sich darstellt, auch im Worte mit der für das erkenntnisskritische Problem reservirten Bedeutung des Bewusstseins nicht mehr verwechselt werden können. Zu solcher Verhütung bediene ich mich des von Kant nicht gebrauchten Ausdrucks der Bewusstheit, im Unterschiede von Bewusstsein.

Die Frage, „wie es dazu kommen könne", dass aus der Empfindung Raum werde, ist daher eine Frage nach der Bewusstheit. Und diese Frage taucht nicht allein an dieser Stelle, bei Raum und Zeit auf, sondern sowol früher, als auch später noch, überall da, wo ein neues Ursprüngliches auftritt. Dieser Frage gegenüber muss eine systematische Stellungnahme fixirt werden. Die Frage ist unstatthaft.

Die auf das Bewusstsein bezüglichen Fragen gliedern sich jetzt folgendermassen. Die Frage nach der Bewusstheit ist die

Frage der alten, nicht erkenntnisskritischen Metaphysik. Sie geht auf die Möglichkeit der qualitativen Bestimmtheiten des Bewusstseins: wie es komme, dass wir Empfindungen, dass wir Vorstellungen, dass wir Gefühle und Begehrungen haben; wie es komme, dass wir blau empfinden, dass wir Causalitat denken, dass wir uns in Lust und Unlust regen. Diese Fragen sind identisch mit der Frage nach der Natur des Bewusstseins. Darauf geben die alten metaphysischen Schulen ihre Antworten als Spiritualismus oder als Materialismus mit ihren Nuancen. Erkenntnisskritisch werden diese Fragen als solche nach der Bewusstheit antiquirt.

Durch diese erkenntnisskritische Disciplin ist nun der Psychologie die Bahn geöffnet. Nicht die Bewusstheit in ihren einzelnen Bestimmtheiten kann und soll sie erklären; aber wie die Einheit der Erfahrung sich als Einheit des Bewusstseins aufbaue, das soll sie zeigen. Zu dieser Reconstruction bedarf sie ihrer mannichfachen Elemente, als da sind die Empfindungen und über diese hinaus die Vorstellungen von Raum und Zeit. Wie diese die Empfindungen, und welche und welches Zusammenwirken derselben zu ihrer Voraussetzung haben, das zu erforschen ist ihre grosse Aufgabe, deren Lösung unentbehrlich ist nicht nur für die anthropologische Aufklärung, sondern ebensosehr für die erkenntnisskritische Disposition; denn die Unterscheidung von Empfindung und Vorstellung ist zunächst Ergebniss der Psychologie.

Aber bei diesem Ergebniss kann die Erkenntnisskritik, die transscendentale Untersuchung nicht stehen bleiben, auch die Psychologie nicht dabei stehen bleiben lassen, noch überhaupt sich selbst überlassen. Denn die Psychologie kann sichs freilich nicht erklären, warum sie nicht fragen dürfe, wie es zugehe, dass wir Raum haben. Sie kann es ebensowenig sich erklären, wie es zugehe, dass wir Empfindungen haben. Aber sie hat nicht die Befugniss, das Recht zu solchen Fragen selbst sich abzuschneiden. Die Erkenntnisskritik allein vermag die Bestimmtheiten zu fixiren, in denen die Bewusstheit sich darlegt.

Woher jedoch nimmt die Erkenntnisskritik dieses Recht? Schaltet sie etwa, ohne es Wort haben zu wollen, in diesen Festsetzungen als alte Metaphysik, die der Psychologie die Seelenvermögen und andere Kraftquellen des Bewusstseins über-

wies? Indem wir dieser Frage ins Auge blicken, können wir die Bedeutung des *a priori*, gerade wo dasselbe psychologisch sich zu verflüchtigen bedroht ist, in seiner erkenntnisskritischen Schärfe erkennen. Und damit führen wir das *a priori* von seiner „metaphysischen" Bedeutung zur „transscendentalen" hinüber.

Die Erkenntnisskritik entscheidet über die Bestimmtheiten der Bewusstheit, weil sie dieselben nicht letztlich als solche feststellen will, sondern dieselben annimmt, um die Mittel des Bewusstseins zu bestimmen, um die Mittel und Bedingungen zu charakterisiren, deren die Einheit des Bewusstseins sich bedient, um als Einheit der Erfahrung sich zu bethätigen. Wenn die Erkenntnisskritik den Raum als ein Ursprüngliches, als ein Quale der Bewusstheit hinstellt, so will sie damit sagen: der Raum bezeichne eine Bedingung der Erkenntniss, die nach der Tragweite ihrer Geltung zu prüfen sei; an der man nicht vorbeigehen könne, ohne dadurch an Einsicht von dem Werth der Erkenntniss einzubüssen; die man nicht zur Empfindung nivelliren dürfe, weil die Empfindung für andere Bedingungen und Forderungen der Erkenntniss einzustehen hat, die mit denjenigen nicht vermengt werden dürfen, welche der Raum vertreten kann. Uebersicht und Ordnung in der Oekonomie der Erkenntniss-Bedingungen ist der Eintheilungsgrund, welcher die Erkenntnisskritik zu Bestimmungen der Arten der Bewusstheit als Mittel und Bedingungen der Einheit des Bewusstseins anleitet und ermächtigt.

Wir erkennen sonach den Zusammenhang der metaphysischen Bedeutung des *a priori* mit der transscendentalen. Und diese transscendentale Bedeutung, welche selbst sich in zwei Stufen gliedern mag, führt zunächst zur zweiten Bedeutung des *a priori*, derzufolge:

b) dem Raume und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit, mithin als Erkenntnissbedingungen Apriorität zusteht.

Der Ausdruck der Sinnlichkeit scheint das *a priori* in die Psychologie zurückzutreiben, und Raum und Zeit somit zu Vorurtheilen und Hemmnissen derselben zu machen. Indessen der Unterschied von Sinnlichkeit und Denken ist nicht blos nicht logisch, sondern auch nicht psychologisch: er ist transscendental. Die Sinnlichkeit ist nicht mit den fünf Sinnen

einerlei; sie würde sich auch auf die magnetischen Erscheinungen beziehen müssen. Sie bezeichnet ein Mittel der Erkenntniss, eine Bedingung der Einheit des Bewusstseins. Und bei solcher Art der Bedingung sind zwei Unterarten zu unterscheiden: Raum und Zeit. Wenn man nun annähme, psychologisch liessen sich Raum und Zeit in einander aufheben, etwa so, dass die Zeit im Zugleich die Synthesis des Nebeneinander bedeute, oder der Raum im Nebeneinander die des Nacheinander, so wäre es doch erkenntnisskritisch unumgänglich, beide Arten gesondert aufzustellen; denn das Nacheinander hat eine andere Richtung der Erkenntniss zu repräsentiren, als das Nebeneinander. Und auf diese Vertretung und Legitimation kommt es bei der Sinnlichkeit an. Wegen dieser Vertretung von unterschiedenen Erkenntnissgebieten heissen die Arten Formen, als die Quellen wissenschaftlicher Verfahrungsweisen.

Man kann nun trotz alledem zweifeln, ob nicht durch die Bezeichnung des *a priori* als einer Form der Sinnlichkeit der reine transscendentale Werth getrübt und in das Metaphysische zurückgeschoben sei. Denn als *a priori* suchen wir einen Begriff, ja eine Erkenntniss, die ihrerseits andere Erkenntnisse von gewissem Werthe ermöglicht. Und schon der Begriff als fixirter Vorstellungs-Gehalt ist in dieser Beziehung verdächtig, da er leicht als angeboren betrachtet werden kann, während doch jeder Gedankengehalt in der Entwickelung des persönlichen Bewusstseins erworben werden muss. Viel anstössiger ist nun aber noch die Fixirung eines geistigen Typus. Hierdurch wird der Schein erweckt, als ob das Kantische *a priori* sich deckte mit der Auffassung, welche in neuerer Zeit besonders wieder in Aufnahme gekommen ist: dass es nämlich die „physisch-psychische Organisation“ bedeute.

Indessen gerade im Gegensatze zu dieser vermeintlich Kantischen Ansicht glauben wir den Vorzug der Form der Sinnlichkeit vertheidigen zu können. Schon die Adjectiva, die durch den Strich einträchtig gemacht, mit der Organisation verbunden werden, zeigen das Haltlose jenes Apriorismus. Die physisch-psychische Organisation ist nur der Ausdruck, in dem alle die Bestimmtheiten zusammengefasst werden, die man im Einzelnen erkennen möchte: sie bezeichnet daher nur das allgemeine x und Fragezeichen. In solchem Sinne hätte das *a priori* lediglich

die negative Bedeutung, die Schranke zu bezeichnen, welche der psychologischen Analyse gesetzt ist.

Das *a priori* als Form der Sinnlichkeit gedacht, bedeutet eine Mehrheit von positiven Bedingungen. Als Sinnlichkeit ist der Raum nicht mehr schlechthin nicht Empfindung, sondern etwas positiv Anderes. Und dieses Andere ist dennoch so sehr Sinnlichkeit, dass sich dadurch der Inhalt des Raumes als „Gegebenheit" von dem „Gedachtwerden" unterscheidet, als Anschauung von dem Begriff. Diese Bedeutung ist vorbestimmend für die schwierigsten Fragen nach dem Verhältniss der Mathematik und Physik zu einander. (oben S. 60 ff.) Man wird nie ins Klare darüber kommen, ob und mit welcher Einschränkung Kant Dinge angenommen habe als die afficirenden Ursachen der Empfindungen, wenn man nicht den Begriff der Sinnlichkeit als einer reinen Erkenntniss-Bedingung, im Unterschiede und gegenüber von derjenigen des Denkens gerechtfertigt sieht. Wer Raum und Zeit als Kategorieen nimmt, zerstört den ganzen Unterbau des transscendentalen Systems.[1])

Zugegeben nun, dass Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit ein vollgültiges *a priori* ausmachen: welcher Inhalt wird dann aber in jenen Formen vorgestellt? Die Form bildet keinen Gegensatz zum Inhalt, vielmehr bezeichnet sie das Gesetz des Inhaltes, und zwar sowol der Erzeugung wie der Gestaltung desselben. Die Zeit gebiert allen Inhalt aus ihrem Schosse. Erkenntnisskritisch sollen wir zwar nur dafür interessirt sein, dass Raum und Zeit die Rechtsquellen aller Räumlichkeit und aller Zeitlichkeit seien. Welches Gesetz fliesst denn nun aber aus jenen Rechtsquellen? Darauf kann und darf geantwortet werden: Es fliessen daher die Gesetze, welche die Geometrie, die Arithmetik und die Dynamik ausmachen. Diese Antwort ist transscendental zureichend. Aber die Fragen sind damit nicht erledigt.

Denn man wird weiter fragen: dieser Inhalt der Wissenschaften ist unerschöpflich und er soll sammt und sonders ab-

---

[1]) Ch. Renouvier, Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle. II. ed. 1875. I p. 209. Chaque catégorie a sa forme propre, et c'est cela même, c'est cette propriété qui fait une catégorie.

leitbar sein aus jener Quelle a priori; aber wie erfolgt diese Ableitung? Die Quelle selbst ist als das schöpferische a priori nicht beleuchtet noch bestimmt. Wir haben immer nur erst die Werth-Vorstellung von Raum und Zeit, dass sie als Formen der Sinnlichkeit jenen unabgeschlossenen Inhalt in sich verbürgen. Was wird denn aber als Raum und Zeit vorgestellt? Welchen Inhalt hat die Quelle an und für sich? Diese Frage ist nicht lediglich psychologisch. Denn es macht erkenntnisskritisch einen Unterschied, ob als Raum der der Geometrie oder der der Physik vorgestellt wird. Und ferner. Bilden alle nähern Bestimmungen, aus denen der Lehrgehalt der Geometrie sich entwickelt, bilden die Axiome die Verfassung des Raumes, welche wir als Form der Sinnlichkeit und demgemäss als *a priori* bezeichnen?

Diese Frage nach dem Inhalt der Raum- und Zeit-Form ist also transscendental und nicht blos psychologisch. Sie könnte auch für die Dynamik gestellt werden: ob die gleichförmige Bewegung in der Zeit-Form gelegen sei. Für den Raum ist sie zu einer brennenden geworden, und das Interesse, aber auch das Tages-Geschick des Kantischen Apriorismus scheint an diese Frage gebunden. Ist die Raum-Form die Vorschrift der drei Dimensionen, oder kann sie als Grundlage betrachtet werden zu einer Mannichfaltigkeit von Ordnungen, die derjenigen der drei Dimensionen nur ähnlich und analog zu sein brauchen? Ist der Raum die Form unserer physiologischen Sinnlichkeit, oder hat er nur zu figuriren als Symbol einer andern Gestaltungsart, die ihren Hort zwar im Denken hat, dieses aber so innig mit der Sinnlichkeit zu verweben versteht, dass jene andere Gestaltungsart nunmehr als Form und Ordnung des Raumes anerkannt werden müsse? Man sieht, dass es sich bei diesen Fragen nicht blos buchstäblich um die Form der Sinnlichkeit handelt.

Diese Fragen müssen gesondert werden. Und an dieser Stelle wollen wir die Frage nach der Bestimmtheit der Raumform durch die drei Dimensionen betrachten. Daraus schon kann geschlossen werden, ob in der Raumform die Euklidischen Axiome apriorisirt sein können. Die Bestimmung, dass der Raum nur drei Abmessungen habe, wird in der transscendentalen Erörterung als einer der „geometrischen Sätze“ bezeichnet.

Diese Bestimmung kann demnach von Kant nicht als die seiner Raumform gedacht worden sein. An welche Vorstellungsbedingung ist denn nun die Raumform geknüpft worden? Die Form kann doch nicht lediglich den Anspruch bedeuten sollen, dass es Gesetze gebe. Diese Gesetze sollen doch in jenem Urgesetz begründet sein: welcher Inhalt ist demselben zugedacht worden?

Man erwarte nur ja nicht grosse Weisheit von diesem geforderten Versuche, die allgemeine Möglichkeit alles formalen Inhalts zu bestimmen. Alle Bestimmtheit in sachlich geometrischer Beziehung wäre unkritisch, würde der unerlässlichen Selbstbestimmung der Forschung vorgreifen. Nur die allgemeine Weise der Verknüpfung von Elementen darf als ursprüngliche Thätigkeitsform unserer Sinnlichkeit fixirt werden. In diesem Sinne rufen wir hier den von Kant in anderm Zusammenhange ausgesprochenen Satz an: dass der Raum „die Vorstellung einer blossen Möglichkeit des Beisammenseins“ sei. (S. 317.) Etwas Bestimmteres wird in der Form der Sinnlichkeit nicht gedacht, als die blosse Möglichkeit des Beisammenseins. Die Wirklichkeit ist eine ganz andere Forderung, und die Art und Weise des Beisammenseins hängt von Bestimmungen ab, die nicht einmal sämmtlich der Sinnlichkeit angehören, geschweige als Form derselben gedacht sein müssen. Aber alle diese nähern Bestimmungen haben der Forderung der Zweckbestimmung zu genügen, welche in der Möglichkeit des Beisammenseins ausgedrückt ist. In dieser allein bestimmt sich positiv die Raumform der Sinnlichkeit. Und dementsprechend liegt in der Zeitform kein anderer bestimmter Inhalt als der der Möglichkeit des Nacheinander.

Beisammen und Nacheinander, das sind die beiden Inhalte, mit welchen Kant die Formen der Sinnlichkeit ausgestattet hat. Und diese beiden Arten des sinnlichen Inhalts hat er durchgängig durch ein Wort bezeichnet, welches in neuerer Zeit gegen ihn gewendet worden ist: „das Mannichfaltige der Anschauung“. Wenn Erkenntniss entstehen soll, so muss derselben das Mannichfaltige der Anschauung als negative Bedingung gegeben sein. Dieses Mannichfaltige ist ein solches der reinen Anschauung, es ist also nicht in jedem Sinne gegeben, sondern es wird erzeugt, es ist die Form-Bestimmtheit der Geometrie und der verwandten mathematischen Disciplinen,

in welchen es erzeugt wird, und in welchen alles darstellbar sein muss, was zum Gegenstande der Erfahrung soll ausreifen können. Mit dieser Inhalts-Bedingung der sinnlichen Formen als des Mannichfaltigen kommen wir zu der dritten und abschliessenden Bedeutung des *a priori*, derzufolge

c) die Apriorität von Raum und Zeit bedeutet, dass dieselben als reine Anschauungen formale oder constituirende Bedingungen der Erfahrung sind.

Die früheren beiden Stufen des *a priori* kennzeichnet der Schein der Identität des a priori mit dem Angeborensein. Sei es, dass das *a priori* als das Ursprüngliche gelte, das zu der Empfindung hinzutreten müsse; sei es, dass es als die Form des Sinnes erkannt werde, in der es als das Mannichfaltige, als die Möglichkeit des Beisammenseins sich bethätige; in beiden Bedeutungen erscheint der in solcher Apriorität behauptete Raum als angeboren. Daher ist es zu verstehen, dass fast alle Autoren von der „uns angeborenen reinen Anschauung von Raum und Zeit reden“[1]).

Diese Verträglichkeit der beiden Bestimmungen erscheint nun so lange zulässig, als in der Mathematik selbst die Synthesis *a priori* nicht ernstlich angezweifelt wird. Wie aber, wenn die mathematische Speculation sich zu der scheinbar transscendentalen Untersuchung verstiege, ob die räumliche Anschauung als eine Form unserer Sinnlichkeit behauptet werden dürfe? Wenn dieselbe den Raum vielmehr unter einen allgemeinern Begriff subsumirte? Würde durch eine solche anscheinende Vertiefung der Speculation, durch welche dem Einheitsverlangen der Vernunft Vorschub geleistet und aus Einer Quelle abzuleiten versucht wird, was sonst gesonderten Erkenntnissbedingungen zugewiesen bliebe; würde durch eine solche, wie es scheinen muss, weiterführende Anwendung der transscendentalen Untersuchungsart erstlich die Annahme widerlegt, dass die Mathematik synthetische Urtheile *a priori* enthalte? ferner aber auch der Satz umgestossen, dass der Raum kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden, sondern reine Anschauung sei?

---

[1]) J. Bona Meyer, Kants Psychologie S. 131; Lotze, Metaphysik S. 202.

Indem wir diese Folgerung abweisen, kommen wir zur Erledigung der Ansicht von der Aequipollenz der Begriffe *a priori* und angeboren, welche unter dem Gesichtspunkt unserer dritten Bedeutung des *a priori* sich aufhebt.

Zwischen der Ansicht, der Raum sei nicht als Form der Sinnlichkeit zu betrachten, und der anderen, der Raum sei kein empirischer Begriff, besteht nur für denjenigen ein Widerspruch, welcher den Ausdruck „äussere Erfahrungen" gleichsetzt mit Erfahrung, und dieser Auffassung sodann den Satz entgegenstellt: der Raum ist durchaus ein von der Erfahrung, der Empirie abstrahirter Begriff. Dahingegen gilt uns die Erfahrung als der Inbegriff derjenigen Erkenntnisse, welche im Unterschiede von dem Moralgebiete der alten Metaphysik zunächst als mathematische Naturwissenschaft sich definirt hat. Aus diesem Inbegriff muss daher Alles hergeleitet werden, was als *a priori* gelten will; denn alles a priori soll ja nur für diesen Inbegriff zu gelten haben. Das *a priori* soll „formale Bedingung der Erfahrung" sein. Es ist mithin nicht eine der Erfahrungen, sondern es ist eine der Quellen des Ganzen und der Einheit der Erfahrung selbst. In diesem Sinne ist es nicht ein von Erfahrungen abgezogener Begriff, sondern eine den Begriff der Erfahrung constituirende Bedingung. Sowenig ich bei dem Begriffe der Erfahrung an geborene Sterbliche denke, so wenig deckt sich diese Bedeutung des *a priori* als formaler oder constituirender Bedingung der Erfahrung mit dem Angeborenen.

Jetzt erst scheint erfüllt zu sein, was das *a priori* verheisst: strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit. Diese Prädicate enthalten nur eine Werthangabe, keinen Massstab. Es scheint in ihnen das schlechthin Unmessbare aufgestellt zu sein. Von diesem Scheine rührt es her, dass man das *a priori* als einen übernatürlichen Eingriff in die rationale Bearbeitung der Erfahrungen, als einen „apriorischen Zauber", als „abgeschwächte Mythologie" (Ueberweg) aufgefasst hat, und nicht müde wird, diese Auffassung festzuhalten, welche durch den etymologischen Zusammenhang von transscendental und transscendent bestärkt wird. Nur sollte man bei dieser Auffassung jene Prädicate nicht zu den Kriterien des *a priori* machen. Sind sie doch dem Spotte genugsam preisgegeben, wenn man sie als den Inhalt des Begriffes *a priori* kennzeichnet.

Wenn Kant selbst das Ideal seiner neuen kritischen Metaphysik in eine jenseit aller Erfahrung liegende, „von einem unbekannten Ursprung“ stammende Apriorität gesetzt hätte, sollte er damit noch die Zumuthung verbunden haben, jenes Unbeschreibliche als das Erkennungsmerkmal, das Unermessliche als Elle anzunehmen?

Das *a priori* wird selbst gemessen in der transscendentalen Untersuchung: „wiefern eine Erkenntnissart *a priori* möglich sei.“ Antwort: Nur, wenn wir sie aus uns in die Dinge legen. Nur auf diesem Wege ist es wenigstens nicht „widersinnisch“, zu einem streng Nothwendigen und unbeschränkt Allgemeinen gelangen zu wollen.

Dieses „aus uns“ hat sich nunmehr genauer bestimmt. Der umfassende Ausdruck desselben ist der oberste Grundsatz der Einheit des Bewusstseins als der Einheit der Erfahrung. Und dieser oberste Grundsatz fordert wieder Grundsätze, und diese wiederum fordern Bedingungen der Sinnlichkeit zu ihrer Voraussetzung, als welche wir Raum und Zeit erkennen. Als Vorbedingungen der synthetischen Grundsätze sind daher diese die formalen sinnlichen Bedingungen der Erfahrung.

Jetzt darf die Frage nicht mehr sein, ob diese Bedingungen auch angeboren seien; denn obzwar wir wissen, dass gewisse Eigenthümlichkeiten des Bewusstseins durch Raum und Zeit letzlich gekennzeichnet sind, so kommt es jetzt darauf nicht mehr an. Diese Eigenthümlichkeiten des Bewusstseins als Bewusstheit (oben S. 207) müssen nicht Wissenschaft zu erzeugen fähig sein. Und auf diese letztere Frage allein ist unser Interesse gespannt; das Interesse am Angeborenen ist also überholt von dem Interesse an denjenigen Bedingungen, welche die Einheit der Erfahrung constituiren. Freilich ist und bleibt die Einheit der Erfahrung Einheit des Bewusstseins. Aber als Einheit der Erfahrung ist die Einheit des Bewusstseins nicht die des persönlichen, psychologischen, welches Angeborenes und Erworbenes verbindet, sondern die des wissenschaftlichen, welche sachliche Bedingungen zu ihrer Möglichkeit fordert.

Indem wir den zweideutigen Ausdruck der Möglichkeit nennen, entsteht die Frage:

In Bezug worauf? Wer will das Mögliche ausmessen? „Man kann nicht mehr fragen: Für wen möglich? sondern allein: Möglich für was? Und darauf ist die Antwort in der

objectivischen Bezeichnung „ihrer Möglichkeit" gegeben: Die Erfahrung, die mathematische Naturwissenschaft ist dasjenige Gebiet, welches auf die Bedingungen, die dasselbe ermöglichen, auszumessen und in denselben nach ihrer Möglichkeit ermessbar ist.

Diese rein transscendentale Bedeutung des *a priori* ist Kant selbst erst allmählich aufgegangen. Das zeigen nicht nur die besonderen Paragraphen-Eintheilungen und Ueberschriften, welche erst die zweite Auflage in der transscendentalen Aesthetik bringt, nicht nur die Präcisirung der synthetischen Urtheile in den Wissenschaften: das zeigt ganz besonders frappant eine Stelle in der Einleitung zur transscendentalen Logik; als ob er nicht bereits die ganze transscendentale Aesthetik hindurch von *a priori* und transscendental und ihrem Verhältniss gehandelt hätte, sagt er da: „Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wol vor Augen haben muss, nämlich: dass nicht eine jede Erkenntniss *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich seien, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniss oder der Gebrauch derselben a priori) heissen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben *a priori* eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntniss, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwol auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transscendental heissen." (S. 80.) Die transscendentale Erkenntniss erweist demnach die Erkenntniss a priori als eine für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendige Erkenntniss, mit deren Aufhebung „die Möglichkeit der Erfahrung", „mögliche Erfahrung" aufgehoben würde.

Raum und Zeit sind *a priori*, heisst nach dieser Erklärung: Raum und Zeit sind constituirende Bedingungen der Erfahrung. Diesen constitutiven Werth jedoch haben sie als fundamentale Werkzeuge der Wissenschaft. In diesem Sinne werden sie als reine Anschauungen bezeichnet.

Es möchte hier nun, bevor wir modernen Einwürfen uns zuwenden, der Ort sein, die Ansicht John Stuart Mills vom

empirischen Ursprung der mathematischen Axiome in Betracht zu ziehen. Mills Polemik gegen die Gewissheit der Mathematik scheint zwar die Ansicht gar nicht zu treffen, welche wir hier bereits zur Darstellung gebracht haben; aber sie berührt sich dennoch in manchen Punkten mit den neueren Angriffen, wie denn unstreitig Mills Logik in dem naturwissenschaftlichen Lager ein hauptsächliches Bildungselement gewesen ist. Mills Ansicht ist nicht gegen Kant, sondern vielmehr gegen diejenige Auffassung gerichtet, welche die Apodikticität der Mathematik nicht auf die Evidenz der sinnlichen Anschauung, sondern auf die Wahrheit der — Idee, d. h. eines von der Induction der Erfahrung nicht nur unabhängigen, sondern toto genere verschiedenen Denkens gründen will. Dieser Ansicht gegenüber geht Mill auf Hume zurück.

Wenn Mill sagt: „wir können uns keine Linie ohne Breite vorstellen, wir können uns kein geistiges Bild davon machen; alle Linien, welche wir denken, haben Breite",[1] so ist damit Nichts gegen die reine Anschauung Kants behauptet, welche als die geometrische mit der allerdings psychologisch unvermeidlichen Vorstellung' der breiten Linie methodisch nichts gemein hat. Aber Mill kennt die Bedeutung und den Werth jener Kantischen reinen Anschauung nicht. Er hält sie für eine der sinnlichen Anschauung entgegengestellte ideelle, apart geistige Vorstellungsweise, welche von discursiven Begriffen abhängig, der intuitiven Verificirung jedoch entzogen sei. Wenn wir Whewell aus Mills Polemik richtig verstehen,[2] so widersetzt Mill sich in dieser seiner Polemik einer der Leibnizischen Auffassung verwandten Lehre, indem er sich an Hume anlehnt. Daraus entspringt auch seine den Anschein eines reiferen, gereinigteren Realismus gewährende Auflösung der Meinung von

---

[1]) System der deductiven und inductiven Logik, deutsch von J. Schiel, I. S. 271.

[2]) Lange hat (Geschichte des Materialismus 2. Aufl. II. S. 117 f.) nachgewiesen, dass Mill die Ansicht Whewells nicht richtig, überhaupt nicht in dessen eigenen Worten wiedergiebt. Hiernach scheint Whewell in dem *something mental* doch nur die „Form der Sinnlichkeit" und in dem *imaginary looking* ein „Sehen in der Phantasie" gedacht zu haben. Wegen des Verhältnisses von Mill zu Kant lasse ich jedoch die Auseinandersetzung stehen.

der Apodikticität der Mathematik in die skeptische: dass dieselbe nur „experimentelle Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung“[1]) enthalte. Hiermit soll aber nichts Anderes gesagt sein, als dass sie auf sinnlichen Anschauungen beruhe.

Man erkennt dieses Motiv der Millschen Opposition durchgehend. Zum Belege mögen folgende Sätze dienen: „Der Satz: Zwei gerade Linien können keinen Raum einschliessen, oder mit andern Worten, zwei gerade Linien, welche sich einmal begegnet sind, begegnen oder schneiden sich nicht wieder, sondern divergiren fortwährend, ist eine Induction, die sich auf einen sinnlichen Beweis stützt.“[2]) Dies ist fast Kantisch. Wir werden im Kapitel von den synthetischen Grundsätzen sehen, dass Kant die Axiome der Mathematik zwar auf einen Grundsatz zurückführt, aber dadurch gerade die intuitive Evidenz derselben bestätigt und erklärt haben wollte, so dass der Verdacht ausgeschlossen ist, als hätte er diese antasten wollen.

Für Whewell hingegen sei die Induction nur „ein imaginäres Sehen oder Besehen.“ Wenn nun doch durch eine solche „Einbildung“ eine Eigenschaft gerader Linien erkannt werden kann, „so kann der Grund dieses Glaubens nicht in den Sinnen oder in der Erfahrung liegen, er muss etwas Geistiges sein.“[3]) Mill antwortet hierauf weit dogmatischer, als er nach Kant antworten könnte. Allerdings, sagt Mill, brauchen wir die Linien nicht zu sehen. Aber darum glauben wir doch nicht auf Grund einer imaginären Anschauung; „sondern weil wir wissen, dass die eingebildeten Linien den wirklichen genau gleich sehen, und dass wir von ihnen auf wirkliche Linien ganz mit derselben Sicherheit schliessen können, als von einer wirklichen Linie auf eine andere wirkliche. Der Schluss ist daher immer eine Induction aus der Beobachtung.“[4]) Wenn man nun aber fragt: Woher „wissen“ wir und können wir wissen, dass den eingebildeten Linien die wirklichen genau gleich sehen? so antwortete Mill: eine andere Gewissheit giebt es in der That für die Mathematik nicht. Damit nimmt er

---

[1]) System der deductiven und inductiven Logik, deutsch von J. Schiel, I. S. 277.

[2]) Ib. S. 277.

[3]) Ib. S. 279.

[4]) Ib. S. 281.

jedoch seine Beschreibungen von der Evidenz jener Wissenschaft zurück. Wie aber, wenn man das gesunde Motiv jener Ansicht, welches in dem berechtigten Gegensatz gegen die Intellectualanschauung aller Art sich ausspricht, festhalten und dabei und gerade desshalb zu einer Auffassung sich erheben könnte, welche die „Generalisation“ übersteigt, ohne in die Mystik zu gerathen, ohne jenseit der Erfahrung zu schwärmen? Die Eine Thatsache, dass nach dem letzten Ergebniss der Kantischen Lehre alle eigentliche Erkenntniss nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung abgesteckt wird, sollte dieselbe vor dem Verdachte schützen, als ob sie mit der Abweisung der „comparativen Allgemeinheit“ einen Eingriff in die natürlichen Rechte der Induction beginge, oder als ob sie die Apodikticität der Mathematik in einem Sinne lehrte, welcher dieselbe ausserhalb des Gebietes der Gegenstände möglicher Erfahrung stellt.

Dass aber die Möglichkeit der Erfahrung aufhören würde, wenn wir den Raum aufgäben, dies giebt Mill zu, so sehr er gegen das zweite Whewell'sche Argument der Unbegreiflichkeit mit Recht streitet. Ein Ende der Ausdehnung ist auch nach ihm nicht zu denken Damit erkennt er die reine einige Anschauung an; nur dass er die Unmöglichkeit in das Denken legt, und nicht in die Anschauung, bleibt der Stein des Anstosses. Daher hat auch nach ihm das Unbegreifliche die nicht jede Zweideutigkeit abschneidende Bedeutung des Undenkbaren. „Wenn ich versuche, ein Ende der Ausdehnung zu begreifen, so wollen die zwei Ideen nicht zusammenkommen, wenn ich versuche, mir einen Begriff von dem letzten Punkt im Raum zu bilden, so muss ich mir immer wieder einen weiten Raum über diesen Punkt hinaus vorstellen. Die Combination ist unter den Bedingungen unserer Erfahrung undenkbar.“ (ib. S. 323.) Da nun aber die transscendentale Untersuchung nichts weiter will, als die „Bedingungen unserer Erfahrung“ ermitteln, um, aus was diesen folgt, als a priori hinzustellen, so hat Mill durch jenen Satz die Apriorität der reinen Anschauung des Raumes im Kantischen Sinne zugestanden.

Wie nun aber Mill, der den Namen Kants nur flüchtig nennt, diese entscheidende Bedeutung der reinen Anschauung entgangen ist, so haben wir auch in den neueren Einwürfen dies

als den wichtigsten Mangel zu erkennen, dass die Gegner die Leistung, welche erkenntnisskritisch der reinen Anschauung zugesprochen ist, nicht eingesehen und nicht erwogen haben. Für die Beurtheilung jener neueren Entgegnungen sind allgemein zwei Punkte zu unterscheiden, welche jedoch in dieser Frage zusammentreffen. Es erscheint zulässig und nach der Theilung der Arbeit billig, die sachliche Prüfung des *á priori* der Mathematik zu trennen von der Frage nach der Interpretation, welche Kant von jenen Gegnern zu Theil geworden sei. Diese könnte falsch und nichtsdestoweniger jene richtig sein, wie es umgekehrt nicht minder der Fall sein kann. Wir haben nun aber die Kritik, welche Kant bei seinen Gegnern gefunden hat, auch desshalb hier mit zu betrachten, weil an derselben und in der Anknüpfung an sie die sachliche Frage zur Klarheit gebracht werden kann. Die Gegner haben Kant nicht verstanden, nicht nur im Einzelnen, sondern im Ganzen, in der gesammten Disposition, ja in der Tendenz der Kritik. Daher haben sie die sachliche Haupt-Frage in Dunkelheit zurückgebracht, wie sehr sie etwa immer in der Nebenfrage der geometrischen Axiome ihr gutes Recht haben mögen.

Was ist die Hauptfrage, derentwegen die transscendentale Kritik unternommen ward? Wollte Kant etwa eine Philosophie, oder gar eine Logik der Mathematik schreiben? In allen Perioden seines Denkens hat Kant diesen verkehrten Plan, der in der Zeit lag, von sich ferngehalten und nachdrücklich abgelehnt. Besonders instructiv sind in dieser Beziehung die vielfachen Wiederholungen und kleinen oft interessanten Variationen desselben Themas in dem Nachlass, z. B.: „Man kann ebensowenig mathematische Anfangsgründe der Philosophie, als philosophische Anfangsgründe der Mathematik, weil sie ganz ungleichartig sind, (ausser dass sie als Principien *a priori* gedacht werden) neben und gegen einander aufstellen.“ [1]) Wir waren von vornherein darauf aufmerksam, dass die Frage auf das Ganze der mathematischen Naturwissenschaft als das der Erfahrung gerichtet, und nur aus methodischen Dispositionen so abgetheilt wurde, dass die Einzelfrage nach der Möglichkeit der Mathematik voranstand. So wurde der Schein erregt, als ob, wie sonst aus dem Satze des Widerspruchs, so hier aus

[1]) Altpr. Monatsschrift 1883. S. 81; 92. 94. 112, 118.

einer andern Grundform des Geistes die Mathematik deducirt werden sollte. Denn dass die Mathematik lediglich als Instrument der Naturwissenschaft uns angehe, das wussten die Mathematiker zwar selbst am besten, aber dieses Wissen blieb ihnen nicht treu, sobald sie zu Philosophen wurden. Denn als solche waren sie die Kinder ihrer unkritischen Zeitalter. Der Philosophie aber war die transscendentale Methode abhanden gekommen. Der Philosophie galt die Natur wieder als ein Object oder Problem für sich, das man entweder aus dem Ich auferbauen, oder als ein wirklich Gegebenes von seinen Widersprüchen befreien und damit philosophisch bearbeiten könne. Dass die Natur nur als Naturwissenschaft gegeben sei, dafür zu gelten habe, diese Einsicht war verdunkelt und verschoben; daher auch der fundamentale Gesichtspunkt verrückt worden: dass die Naturwissenschaft vornehmlich als mathematische gegeben sei, und dass demgemäss die Bewusstseins-Bedingungen der mathematischen Erkenntniss lediglich als Vorbedingungen der Natur-Erkenntniss in Frage kommen. Auf die Mathematik allein genommen, kann es transscendental gar nicht ankommen, sowenig als auf die Logik allein. In der ganzen Kritik der reinen Vernunft findet man weder, noch vermisst man den Satz, dass der Satz der Identität angeboren sei, worüber doch Locke und Leibniz noch so eifrig streiten. Ueber die Logik hinaus handelt es sich um synthetische Erkenntnisse, diese aber bereiten sich in den mathematischen zwar vor, schliessen sich jedoch erst in denen der reinen Naturwissenschaft ab.

Unter denen, welche den transscendentalen Idealismus nach seiner die Erfahrung erklärenden Bedeutung missverstanden, ist Herbart einer der wirkungsvollsten Gegner. Herbart verwendet Mathematik, Metaphysik und Erfahrung wiederum als gesonderte und selbständige Factoren zur Erzeugung philosophischer Erkenntnisse und insbesondere für die Grundlegung der Psychologie als derjenigen Disciplin, welche die Kritik der reinen Vernunft, die er als die des reinen Vernunftvermögens ansah, zu leiten habe. Als Anhänger Herbarts nun bezeichnet sich in einer der handschriftlichen Bemerkungen, die nach seinem Tode herausgegeben worden sind, Bernhard Riemann. „Der Verfasser ist Herbartianer in Psychologie und Erkenntnisstheorie (Methodologie und Eidolologie), Herbarts Natur-

philosophie und den darauf bezüglichen metaphysischen Disciplinen (Ontologie und Synechologie) kann er meistens nicht sich anschliessen."[1]) Von diesem seinem allgemeinen philosophischen Standpunkt aus können wir allein zu einem Verständniss seiner Raumtheorie gelangen.

Riemann stellt sich die Aufgabe, „den Begriff einer mehrfach ausgedehnten Grösse aus allgemeinen Grössenbegriffen zu construiren."[2]) Schon hier, bei der Aufgabe müssen wir Bedenken erheben. Der Begriff der Grösse soll demnach als der allgemeinste zu Grunde gelegt werden. Dagegen sind wir hier bemüht, in einer bestimmten Bedeutung den Raum als erste Bedingung aller mathematischen Naturerkenntniss anzusetzen. Nachdem so die Aufgabe bezeichnet und was sich ergeben werde, im Voraus ausgesprochen worden war, führt Riemann für den Grössenbegriff den Begriff der „Mannichfaltigkeit" ein. Hier müssen wir wiederum Halt machen: Soll Grösse gleich Mannichfaltigkeit sein? Der Ausdruck Mannichfaltigkeit, den Riemann von Herbart herübergenommen, ist von Kant gebraucht und für die sinnliche Bedingung ausgezeichnet worden, allerdings für die beiden Arten derselben, für die Zeit und den Raum. In dem Fragment „zur Psychologie und Metaphysik" findet sich ein Satz, der dieselbe Bedeutung der Mannichfaltigkeit ausspricht. „Mit jedem einfachen Denkact tritt etwas Bleibendes, Substantielles in unsere Seele ein. Dieses Substantielle erscheint uns zwar als eine Einheit, scheint aber (insofern es der Ausdruck eines räumlich und zeitlich ausgedehnten ist) eine innere Mannichfaltigkeit zu enthalten."[3]) Diese Bedeutung der Mannichfaltigkeit erkennen wir an: nach derselben ist das Mannichfaltige der ganze Inhalt der Raum- und Zeit-Anschauung, „das Mannichfaltige der Anschauung", als erste Bedingung aller Erkenntniss.

Was bedeutet uns jedoch dieses Mannichfaltige? Nichts als die Gegebenheit einer Mehrheit von Elementen. Denke ich diese Mehrheit in der Art gegeben, wie sie in der That vor

---

[1]) Ges. mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass herausgegeben von H. Weber 1876. S. 476.

[2]) Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen ib. S. 254.

[3]) Ib. S. 477.

Allem gegeben werden muss, nämlich die Elemente derselben in dem Bewusstsein entstehend, mithin auf einander folgend, so ist das Mannichfaltige als Zeit bestimmt. Sehe ich dagegen davon ab, dass die Mehrheit im Nacheinander der Elemente entstehen muss, nehme dieselben vielmehr als Mehrheit in ihrem Bestande, so bestimmt sich die Gegebenheit als Beisammen der Elemente, als Raum.

Der Bestand, der sonach den Raum von der Zeit unterscheidet, hat jedoch nur die sinnliche Bedeutung des Beisammen. Eine festere Fügung, als welche in der Gegebenheit des Beisammen erscheint, wird keineswegs beansprucht. An die Substanz als den Grund der Beständigkeit darf hierbei nicht gedacht werden. Diese wird hierbei nicht mitgedacht. Würde das geschehen, so wären weitere Voraussetzungen unvermeidlich, und zwar in erster Linie unter diesen der Begriff der Grösse. Dieser aber gehört als Begriff einer andern Art von Bedingung an, als welche wir jetzt noch festzustellen haben.

Gemäss diesen Erwägungen dürfen wir zu den Problemen Riemanns an dieser Stelle unser Verhältniss dahin fixiren. Der Raum ist eine Mannichfaltigkeit; aber eine Mannichfaltigkeit ist noch nicht eine Grösse. Zum Begriff der Grösse bedarf es einer weitern Voraussetzung, über die der Mannichfaltigkeit hinaus.

Es ist als Mangel zu bezeichnen, dass Riemann weder den Begriff der Mannichfaltigkeit, noch den der Grösse definirt hat. „Grössenbegriffe sind nur da möglich, wo sich ein allgemeiner Begriff vorfindet, der verschiedene Bestimmungsweisen zulässt.“ [1]) Das ist die einzige Bestimmung, die sich vom Begriff der Grösse in dieser Abhandlung findet. Ist diese Bedingung auch die zureichende? Riemann unterscheidet nach diesen Bestimmungsweisen die stetige und die discrete Mannichfaltigkeit, und nennt die Bestimmungsweisen der erstern „Punkte“, die der letztern „Elemente“ der Mannichfaltigkeit. Die Begriffe für discrete Mannichfaltigkeiten findet er in den gebildeten Sprachen, „und die Mathematiker konnten daher in der Lehre von den discreten Grössen unbedenklich von der Forderung ausgehen, gegebene

---

1) Ib. S. 255.

Dinge als gleichartig zu betrachten." [1]) Ist diese Forderung in der That unbedenklich? Was versteht Riemann unter „gleichartig"? Wir werden bei der Kategorie der Grösse zu erwägen haben, wie in derselben der Begriff des Gleichartigen entsteht.

So sehen wir, dass der Begriff der Grösse keineswegs so elementar und einfach ist, dass er mit dem der Mannichfaltigkeit gleichgesetzt werden könnte. Hiernach aber ergiebt sich eine doppelte Stellung, die wir gegenüber den folgenden, durch „also" verbundenen Sätzen Riemanns einzunehmen haben. „Es wird daraus hervorgehen, dass eine mehrfach ausgedehnte Grösse verschiedener Massverhältnisse fähig ist, und der Raum also nur einen besonderen Fall einer dreifach ausgedehnten Grösse bildet." [2]) Was für ein Raum ist das, der hier als „der Raum" bezeichnet wird? Der Raum als das Mannichfaltige kann nicht gemeint sein, denn der könnte nicht ein besonderer Fall einer Grösse sein, die ihrerseits vielmehr die sinnliche Mannichfaltigkeit zur Voraussetzung hat. Worin aber liegt die durch „also" bezeichnete Kraft der Folgerung? Diese liegt in dem mathematischen Grundgedanken der ganzen Untersuchung, in der Bestimmung der Massverhältnisse, als deren eines die Ebenheit aus der Form $ds = \sqrt{\Sigma dx^2}$ abgeleitet wird. Den mathematischen Werth dieses Gedankens lassen wir gänzlich auf sich beruhen; es ist schlechterdings nicht „des Amtes" [3]) der Philosophie, darüber zu befinden. Nur, was auch an der Formulirung dieses mathematischen Gedankens erkenntnisskritisch, und nicht mathematisch ist, das haben wir zu prüfen. Und in dieser Einschränkung müssen wir allerdings gegen die Zulässigkeit der Fiction Einspruch erheben: dass ein Linienelement *ds*, wenngleich es nur analytisch gedacht werden soll, ohne die Voraussetzung des Raumes als des Mannichfaltigen gedacht werden könne. Insofern vielmehr in dem *ds* die Function der *dx* gedacht wird, ist zum mindesten jene Mehrheit von Elementen in ihm vorausgesetzt, die den Inhalt unseres Raumes als der formalen sinnlichen Bedingung ausmacht.

Damit aber schränkt sich auch der erste, vorbereitende

---

[1]) Ib. S. 256.

[2]) Ib. S. 254.

[3]) Gegen Lotze, Metaphysik S. 234.

Theil der Aufgabe ein, nämlich die Ortsbestimmungen auf Grössenbestimmungen zurückzuführen. Denn indem *n* Grössenbestimmungen erfordert werden, wird in diesem *n* zum mindesten das, was wir unter Zeit verstehen, vorausgesetzt. Hiernach können wir den Vordersatz von Riemanns Folgerung nicht für genau erklären: „dass die Sätze der Geometrie sich nicht aus allgemeinen Grössenbegriffen ableiten lassen.“ Dies geht in der That deswegen nicht an, weil die allgemeinsten Grössenbegriffe Etwas voraussetzen, was neben sonstigem speciellem Inhalt immerhin nur in der Geometrie zur Entwickelung gelangt.

Noch weniger aber ist der Nachsatz einspruchsfrei: „sondern dass diejenigen Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Grössen unterscheidet, nur aus der Erfahrung entnommen werden können.“ Hier ist der schwankende, unklare Ausdruck der Erfahrung recipirt, mit dem Herbart über Kant zu den Engländern zurückgegangen ist. Wenn der Raum eine besondere Grössenart darstellt, so werden die Bedingungen derselben aus der Geometrie abzuleiten sein, und nur im Verhältniss und in Rücksicht auf eine allgemeine Grössenlehre. Aber die Erfahrung ist weder der Inhalt von Begriffen, auf die zurückzugehen wäre, noch darf sie den Fingerzeig bedeuten, der uns zur Entwickelung jener speciellen Bedingungen anzuleiten vermöchte. Denn je mehr wir die Erfahrung als die gegebene Natur zu betrachten gewöhnt bleiben, desto räthselhafter bleibt uns das Verhältniss der Formen und Mittel des Bewusstseins als der Bedingungen der Erfahrung für die Einheit derselben als die Einheit der Natur. Diese Consequenz verräth selbst noch ein Riemann, indem er zu Schlüssen auf das Unmessbargrosse und Unmessbarkleine übergeht. Doch davon dürfte an dieser Stelle noch nicht gehandelt werden. Da wir ferner in das speciell Mathematische der Untersuchung nicht einzutreten haben, so beschliessen wir unsre Erwägung dieser Einwürfe mit dem Satze: dass Riemann den Raum als Räumlichkeit der Geometrie und der Physik voraussetzt, Kant dagegen den Raum neben der Zeit als reine Anschauung zur formalen Bedingung der Geometrie für den letzten Zweck der Physik setzt, und als negative Bedingung des Grössenbegriffs auszeichnet.

Während Riemann im Allgemeinen auf Herbart hinweist,

geht Helmholtz näher auf Kant ein. Aber auch er geht von dem Interesse der Psychologie aus; er wird von den Problemen der Sinnesphysiologie zu dem mathematischen Raum-Problem geführt. Er geht nicht aus von dem Zusammenhang von Mathematik und Naturwissenschaft, um diesen als Einheit der Erfahrung in den Bedingungen der letztern zu bestimmen. Auch für ihn besteht die Natur an und für sich, und so sind ihm Körper schlechthin gegeben. Ferner wird die Erfahrung in dem unkantischen Sinne genommen, in welchem sie nicht als Inbegriff die Mathematik mitbefasst, sondern, weil als eine Quelle des Bewusstseins gedacht, so zum mindesten auch eine solche der Mathematik sein könne. Daher wird weder mit dem Begriffe *a priori*, noch mit dem Begriffe transscendental der richtige Sinn verbunden; seine Beurtheilung Kants schlägt daher überall fehl. Vor Allem aber ignorirt er die Ausschliesslichkeit der erkenntnisskritischen Bedeutung der Kantischen Form der Anschauung, und obschon er dankenswerthe Bemühungen anstellt, das Verhältniss der Anschauung zum Denken genauer festzusetzen, so kann ihm dies nicht gelingen, da er in der Hauptsache Anschauung für Empfindung hinnimmt, und in dieser Richtung den Begriff der erstern verbessern zu müssen glaubt. Es wird daher nur die sachliche Frage, von aller Interpretation abgesehen, noch zu erörtern bleiben: in welchem Sinne die Axiome der Geometrie als a priori zu gelten haben, wobei wir nur soweit, als die Grundlegung der Erkenntnisskritik es erfordert, die Frage mitzuberücksichtigen haben: ob Helmholtz den Axiomen eine zutreffende Formulirung gegeben habe.

Um an der sachlichen Hauptfrage uns von vornherein zu orientieren, so vermag eine einfache Erwägung die Frage zu entscheiden, ob Kant den Sonder-Inhalt der von Euklid formulirten Axiome als Inhalt der Raum-Form gedacht haben könne. Diese Erwägung stellt Helmholtz selbst an. „Schliesslich möchte ich nun noch hervorheben, dass die geometrischen Axiome gar nicht Sätze sind, die nur der reinen Raumlehre angehörten. Sie sprechen . . von Grössen.“ [1]) Da nun aber nach Kant Grössen unter eine der Kategorieen gehören, so können

[1]) Pop. W. Vortr. Heft 3. S. 48 f.

die Axiome, sofern sie von Grössen handeln, nicht schlechterdings in der sinnlichen Bedingung des Raumes enthalten sein. Diese Erwägung ist entscheidend nach beiden Seiten. Sie lässt der Geometrie die Freiheit, ihre Axiome zu formuliren. Und sie tastet andererseits das Recht der Erkenntnisskritik nicht an, zu prüfen: welche Verbindung von Erkenntnissbedingungen die geometrischen Axiome voraussetzen, so dass sie, wie sie auf Bedingungen der Einheit des Bewusstseins beruhen, auf die Einheit der Erfahrung und deren Gegenstände ohne weitere Rechtfertigung als durch den synthetischen Grundsatz anwendbar seien.

Desshalb ist ein anderes Moment noch hervorzuheben, welches in diesem Streite zum Ausdruck gebracht werden muss. Welche Axiome die Geometrie anzunehmen und wie zu formuliren habe, das ist Sache der Geometrie. Aber dass es Axiome überhaupt geben müsse, auf diese Anerkennung hat die transscendentale Untersuchung zu dringen. Denn wie sie von Principien ausgeht, welche und sofern sie von der mathematischen Naturwissenschaft vorausgesetzt werden, so muss auch das Haupt-Instrument der Erfahrung, die Mathematik und unter deren Disciplinen die „Formenlehre der reinen Anschauung," wie Kant die Geometrie nennt[1]), solche Grundsätze als ihre latenten Motoren haben. Ohnedies hätten wir weder Anhalt, noch auch nur Anlass, die Frage nach der Möglichkeit der Geometrie zu stellen. Wenn Kant den Raum als das Mannichfaltige der reinen Sinnlichkeit zu einer Erkenntnissbedingung macht, so muss bei freiester Bestimmbarkeit dieser Form des Mannichfaltigen irgend eine Besonderheit, die Besonderheit und Bestimmtheit überhaupt nichtsdestoweniger als Gesetz dieses reinen Raumes gedacht sein.

In diesem Punkte scheint eine Unklarheit vorzuliegen, in der Helmholtz gegen Kant ankämpft. Kant scheint ihm „für diese rein a priori gegebene Form nicht nur den Charakter eines rein formalen und inhaltsleeren Schema in Anspruch zu nehmen, in welches jeder beliebige Inhalt der Erfahrung passen würde, sondern auch gewisse Besonderheiten des Schema miteinzuschliessen, die bewirken, dass eben nur ein in gewisser

---

[1]) W. W. Bd. I. S. 639.

Weise gesetzmässig beschränkter Inhalt in dasselbe eintreten und uns anschaubar werden könne.“[1]) Sollte denn das etwa nicht der Fall sein? Ist denn die Vermuthung zulässig, dass es anders sein könnte, dass der Raum, als reine Form gedacht, nicht „gewisse Besonderheiten des Schema mit einzuschliessen“ hätte? Die Stelle, welche Helmholtz vorgeschwebt haben mag, lautet: „Selbst der Raum und die Zeit, . . würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden.“ (S. 154.) Wenn Kant also Raum und Zeit ein blosses Schema nennt, so bezieht er dasselbe auf die die Gegenstände der Erfahrung herbeirufende Einbildungskraft, und wie sehr diese ihrerseits des Raumes bedürfe für diese Gegenstände der Erfahrung, das darf Kant an dieser Stelle als seinen Lesern eingeschärft betrachten. Helmholtz dagegen sagt, der Raum sei nicht nur das Schema, „in welches jeder beliebige Inhalt der Erfahrung passen würde.“ Für ihn ist also „jeder beliebige Inhalt der Erfahrung“ an sich vorhanden, und er würde den Raum als ein Schema billigen, sofern in dasselbe dieser beliebige Inhalt passt. Kant aber wolle mehr. Das Schema solle Besonderheiten enthalten, „welche bewirken, dass eben nur ein in gewisser Weise gesetzmässig beschränkter Inhalt . . “ — wodurch beschränkt? Durch welche Gesetzmässigkeit? Nicht gerade durch die des Raumes, die den Inhalt daher als solchen bestimmt und erzeugt? Helmholtz fährt fort: dass dieser Inhalt, der für ihn ohne das Schema des reinen Raumes vorhanden ist, „in dasselbe eintreten und uns anschaubar werden könne.“ So ist denn das Anschaubarwerden das hintennach kommende Bewusstwerden dieses an sich gegebenen Inhalts, nicht als reine Anschauung das Construiren desselben.

Ebenso charakteristisch ist die Anführung eines Kantischen Ausdrucks in der Anmerkung zu dieser Stelle: dass Kant bestimmte Sätze als Axiome anführe, „welche die Bedingungen

---

[1]) Ib. S. 24.

der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken.“ Bei Kant steht hier ein Komma, und es folgt darauf: „unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äussern Erscheinung zu Stande kommen kann.“ (S. 160.) Nicht schlechthin Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori sind die Axiome, sondern solcher Anschauung, welche die äussere Erscheinung zu Stande bringt, den Gegenstand der Erfahrung an ihrem Theile constituirt. Zu diesem Behufe bedürfen die Axiome ausser der reinen Anschauung noch des reinen Begriffs der Grösse. Desshalb kommt es durchaus darauf an, ob die Axiome schlechthin in der reinen Anschauung gelegen oder durch Mitwirkung des reinen Denkens mitbedingt seien.

Stellt man sich auf diesen, den schlichten transscendentalen Standpunkt jenen verwickelten Einwürfen gegenüber, so kommt Licht in dieselben, welches nicht nur für die Frage, ob Kant sich überall richtig ausgedrückt und ausgeführt habe, wichtig ist, sondern ebensosehr für das sachliche Problem selbst. Denn Helmholtz will in einer spätern Abhandlung die Apriorität der Axiome anerkennen, nur die transscendentale Raumform, von der er immer redet, könne er nicht zugeben. Desshalb wird, um die Möglichkeit anderer Axiome zu retten, eine andere Raumform ersonnen. Muss denn nicht aber jene angeblich transscendentale Form in allererster Linie der gesammten Erfahrung, nicht blos etwa einer neuen Art von Geometrie Genüge leisten?

Der Nachweis, dass die Gesetze der Bewegung „auf die pseudosphärischen Räume übertragen werden können“,[1]) ist in dieser Beziehung charakteristisch. Wenn sie aber nicht übertragbar wären? Und wenn nur übertragbar, warum sie ausbilden? Muss nicht vielmehr gezeigt, muss nicht vielmehr darauf das Problem gelenkt werden, dass diese Räume zur Vertiefung und Erweiterung der Mechanik oder wenigstens der Geometrie nothwendig und fruchtbar seien? Nicht im rohen empirischen, sondern in solchem transscendentalen Sinne hat Newton die Geometrie zu einem Theil der Mechanik gemacht. Diese innere Verbindung bezeichnet der Begriff der reinen Anschauung als Bedingung der reinen Erfahrung.

---

[1]) Ib. S. 41.

Für Helmholtz aber besteht die Alternative: Entweder „Denknothwendigkeit" oder „empirischer Ursprung." Oder aber, gilt es hinzuzufügen: Anschauungsnothwendigkeit, und diese als reine. Helmholtz dagegen versteht unter Anschauung nur Vorstellung. Er sagt daher: „Wenn aber Räume anderer Art in dem angegebenen Sinne vorstellbar sind, so wäre damit auch widerlegt, dass die Axiome der Geometrie nothwendige Folgen einer a priori gegebenen transscendentalen Form unserer Anschauungen im Kant'schen Sinne seien."[1]) Dies ist keineswegs richtig. Wenn jene anderen Räume vorstellbar sind, so könnten sie dies vielleicht nur, weil diese Vorstellbarkeit der „transscendentalen Form unserer Anschauungen im Kant'schen Sinne" verdankt wird. In der That sucht Helmholtz in einer spätern Schrift den Begriff der Anschauung dahin zu erweitern, wie er hier bereits von „ausmalen" redet.[2]) Wenn jene Räume nun aber vorstellbar und allenfalls auch anschaubar sind, so fehlt noch viel, dass sie auch Gebilde der reinen Anschauung wären; denn dazu muss ihre wissenschaftliche Fruchtbarkeit bewiesen, oder wenn die Früchte noch nicht gezeitigt sind, zum wenigsten in Aussicht genommen und diese Aussicht als leitend bezeichnet werden. Dagegen ist der angeblich logische Nutzen, den Raum als eine Art der Gattung „Mannichfaltigkeit" unterzuordnen, überflüssig, da uns der Raum diese Gattung darstellt, und zwar neben der Zeit repräsentirt. Denn die Coordination mit den Farben macht jenen logischen Nutzen sehr verdächtig. Farben setzen das Mannichfaltige des Raumes voraus, können demselben daher in keiner Weise coordinirt werden.

Ebenso haben wir bereits oben (S. 223 ff.) gesagt, dass der Begriff der Grösse nicht übergeordnet werden dürfe. Auch hierüber scheint Helmholtz eine klare und genaue logische Formulirung nicht gewonnen zu haben. „Von Grösse kann man nur reden, wenn man irgend welches Verfahren kennt und im Sinne hat, nach dem man diese Grössen vergleichen, in Theile zerlegen und messen kann." Welche Grössen? Sind sie wiederum schon da, ehe man von ihnen reden kann?

So ist ferner auch der Begriff der Festigkeit, den er für

---

[1]) Ib. S. 42.
[2]) Ib. S. 48.

die Axiome der Geometrie einführt, selbst innerhalb der für unsere Kritik sachlich abgesteckten Schranken zu bemängeln, da er „eine physikalische Eigenschaft“ bezeichnet, diese aber enger noch als der Begriff der Grösse das Mannichfaltige des Raumes zur Voraussetzung hat, zu der Ausgestaltung desselben dagegen durch die reine Anschauung in der Congruenz hinlänglich ersetzt wird.

Dass eine andere Auffassung des Begriffes der Festigkeit für die geometrischen Gebilde möglich sei, hat Helmholtz selbst ins Auge gefasst, aber zu deren Abwehr sich zu der Dialektik eines schulmässigen Kantianers herabgelassen, die dem grossen Forscher missglückt ist. Man könnte, meint er, den Begriff eines festen geometrischen Raumgebildes als einen transscendentalen Begriff auffassen, und demgemäss die geometrischen Axiome als durch transscendentale Anschauung gegebene Sätze betrachten. Dann aber würden die geometrischen Axiome zu analytischen Sätzen. „Denn sie würden dann nur etwas aussagen, was aus den Begriffen der zur Messung nothwendigen festen geometrischen Gebilde analytisch folgen würde.“[1]) Hier hat sich Helmholtz an die gebräuchliche Nominaldefinition von analytisch und synthetisch gehalten, über die wir uns hier sachlich längst erhoben haben. Der Begriff eines geometrischen Gebildes überhaupt, geschweige eines zur Messung geeigneten, ist nimmermehr der Begriff analytischer Wahrheit, sondern von Geburt und Charakter ein synthetischer; denn er setzt Anschauung voraus. Diese aber vorausgesetzt, darf die geometrische zur Messung nothwendige Festigkeit als in der Raumform geborgen betrachtet werden.

So sehen wir überall die Consequenz des Einen Irrthums, der in der Verkennung der durchschlagenden Bedeutung der Anschauung besteht; und zwar nimmt derselbe zwei Hauptwendungen. Einmal verwechselt Helmholtz Anschauung mit Empfindung. Und andrerseits ist er bemüht, den Unterschied von Anschauung und Denken aufzuheben.

Betrachten wir zuerst die Gleichsetzung von Anschauung und Empfindung. „Die Qualitäten der Empfindung erkennt . . auch die Physiologie als blosse Form der Anschauung an,

[1]) Ib. S. 49.

Kant aber ging weiter." [1]) Nein, er ging ganz wo anders hin. Die Qualitaten der Empfindung erkennt er keineswegs als „blosse Form der Anschauung" an, sondern zu deren Anerkennung bedarf es ganz anderer Zurüstungen, die wir jetzt noch nicht in Angriff nehmen können. Helmholtz aber sagt, Kant betrachte die räumlichen Bestimmungen „für ebenso wenig der Welt des Wirklichen, oder dem „Dinge an sich" angehörig, wie die Farben, die wir sehen, den Körpern an sich zukommen." Hier ist beinahe jedes Wort mit einem Fragezeichen zu versehen. Das „Ding an sich" bedeutet keineswegs die „Welt des Wirklichen"; die räumlichen Bestimmungen sind nicht den Farben gleichzustellen; denn die Farben reduciren sich wissenschaftlich auf räumliche Bestimmungen, nämlich als Schwingungsverhältnisse. Die Farben sollen den „Körpern an sich" nicht zukommen. Wo sind diese „Körper an sich"? Sie sind wiederum vor ihren Farben vorhanden, und sollen nicht etwa aus Empfindungsdaten vermittelst der Reduction auf Anschauungsdaten zu Gegenständen der Erfahrung legitimirt werden. Denn solche legitimirende Leistungsfähigkeit wird dieser Art von Anschauung nicht zugestanden, die eben nicht als reine gedacht wird.

Demgemäss wird auch die Form der Anschauung nicht gleich der reinen Anschauung gedacht. „Unser Auge sieht Alles, was es sieht, als ein Aggregat farbiger Flächen im Gesichtsfelde; das ist seine Anschauungsform." [2]) Nein, das ist sein empirischer Anschauungs-Inhalt. Die Anschauungsform bedeutet vielmehr die Behauptung von Anschauungs-Gesetzen. Helmholtz aber sagt: „Ebenso wenig folgt daraus, dass der Raum eine Form des Anschauens sei, irgend Etwas über die Thatsachen, die in den Axiomen ausgesprochen sind." Indessen muss daraus dass der Raum eine Form des Anschauens sei, doch „irgend Etwas" für die Axiome folgen, sonst wäre die Form als solche gegenstands- und bedeutungslos. Dass Axiome für die Geometrie vorhanden seien, dass die Geometrie nicht ohne bestimmende Direction in Phantasieen sich ergehe: diesen Gedanken allein bezeugt die Form. Welche Formulirung jedoch diese Axiome finden müssen, das ist in der Form nicht

---

[1]) Die Thatsachen in der Wahrnehmung. S. 13.
[2]) Ib. S. 24.

entwickelt; in dieser Entwickelung des Inhalts der Form ist die geometrische Forschung souverän.

Nur Eine Bedingung ist übergeordnet, und gerade deren Gültigkeit bestreitet Helmholtz. „Kants Lehre von den a priori gegebenen Formen der Anschauung ist ein sehr glücklicher und klarer Ausdruck des Sachverhältnisses; aber diese Formen müssen inhaltsleer und frei genug sein, um jeden Inhalt, der überhaupt in die betreffende Form der Wahrnehmung eintreten kann, aufzunehmen." Diese Freiheit der Form behaupten wir und suchen sie zu erweisen; die „Inhaltsleere" dagegen ist eine grundlose Anforderung an die Form, welche nur erhoben werden kann, wenn man die Form der Anschauung vielmehr als die der gemeinen Erfahrung denkt. Denn alsdann hat die Form nur für jeden beliebigen Inhalt, der aus der „wirklichen Welt" eintreten mag, zu passen.

Diesem Ausgang von der Empfindung entspricht die Unterscheidung von „topogenen" und „hylogenen Momenten."[1]) Wovon und woran, wenn nicht an Objecten? Wesshalb aber Momente an Objecten annehmen, wenn man zu Objecten vielmehr durch Erkenntnissmittel auf Erkenntnissstufen aufsteigen lernen soll? Die Axiome sind nicht „blosse Formen des Vorstellens," denen „Verhältnisse der realen Welt"[2]) entgegengestellt werden dürften, sondern in ihnen bewähren sich die Formen solches Vorstellens, welches die Verhältnisse der realen Welt an seinem Theile zu constituiren geartet ist. Ein solches Vorstellen aber heisst füglich und unterschiedlich Anschauung.

Helmholtz verwechselt die „blossen Formen des Vorstellens" mit den Willkürlichkeiten des „subjectiven Idealismus." „Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjectiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte . . Wie geistreich Calderon dies Thema . . durchgeführt, ist bekannt."[3]) In dieser Analogie liegt die Widerlegung. Der theoretische Idealismus hat mit dem „Leben als Traum" so wenig gemein, wie überhaupt die Philosophie mit der Poesie. Und auch die Poesie des Leben als Traum

---

[1]) Ib. S. 64.
[2]) Ib. S. 66.
[3]) Ib. S. 34.

ist idealistisch nur wahr und wirksam in Bezug auf die sittliche Erziehung des Prinzen zur Mässigung und Selbstbeherrschung, nicht aber etwa auf die Correctur seiner Wahrnehmungen von der Veränderung seines Wohnraums. Der theoretische Idealismus bezieht sich auf das Leben, welches wissenschaftliche Wirklichkeit darstellt. Diese letztere selbst fordert zu ihrer Erklärung den Idealismus, und als einer der Hebel desselben gilt uns die Form der Anschauung. Diese Leistung vermag jedoch die Anschauung nur als solche, nicht als eine Art von Empfindung zu vollführen. Für Helmholtz ist und bleibt die Anschauungsform etwas Subjectives, als *vox media* die Gabe der „Organisation". Daher kann ihm auch die scherzhafte Wendung gefallen: „Auch Gase und Flüssigkeiten, die doch nicht an die Form des menschlichen Vorstellungsvermögens gebunden sind, können durch eine rings geschlossene Fläche nicht entweichen."[1]) Nur als solchen negativen Zwang, wie die Empfindung durch denselben gekennzeichnet ist, die als Antwort auf den Reiz gedacht wird, den sie zu erwarten hat und für den sie eingerichtet ist, nur als Empfindung denkt Helmholtz die Anschauung als die „blosse Form des Vorstellens." Und desshalb nimmt er sie in gewissem Sinne, mit beschränktem Inhalt als „angeboren" an.

Dahin hatte er schon in der früheren Abhandlung sich geäussert: „Anders ist es mit den drei Dimensionen des Raumes. Da . . die vierte Dimension . . etwas vollkommen Neues wäre, so befinden wir uns schon wegen unsrer körperlichen Organisation in der absoluten Unmöglichkeit, uns eine Anschauungsweise einer vierten Dimension vorzustellen."[2]) Dafür sagt er in der späteren Abhandlung: „Organisation unseres Geistes"[3]); oder: „eine uns angeborene und unvertilgbare Anschauungsform des Raumes."[4])

Mit dieser „metaphysischen" Auffassung des *a priori* hängt ferner die Concession zusammen, welche Helmholtz der „transscendentalen Anschauung" glaubt machen zu dürfen. „Dennoch

[1]) Ib. S. 20.
[2]) Pop. W. Vortr. Heft 3 S. 48.
[3]) „Thatsachen" S. 59.
[4]) Ib. S. 62.

würden wir die Existenz einer Geometrie, die auf transscendentale Anschauung gegründet wäre, nicht für unmöglich erklären können, wenn wir annehmen dürften, dass Wahrnehmung der Gleichheit zweier Raumgrössen ohne physische Messung unmittelbar durch die Einwirkung der topogenen Momente auf unser Bewusstsein hervorgebracht werde, dass also gewisse Aggregate topogener Momente auch in Bezug auf eine psychische, unmittelbar wahrnehmbare Wirkung aequivalent sein könnten."[1]) Auf die Unmittelbarkeit also gründet sich die auf einmal hervortretende Möglichkeit einer Geometrie transscendentaler Anschauung. Von der „Intensität jener psychischen Wirkung" sollte die Euklidische Geometrie abhängen können. Das ist die Nebenbedingung, welche die Anschauung als Empfindung bei Helmholtz hat: dass sie als „unmittelbare" sinnliche Vorstellung gedacht wird.

Den ältern Begriff der Anschauung, den Helmholtz corrigiren will, bestimmt er dahin, dass derselbe „nur das als durch Anschauung gegeben anerkennt, dessen Vorstellung ohne Besinnen und Mühe sogleich mit dem sinnlichen Eindruck zum Bewusstsein kommt. Diese Leichtigkeit, Schnelligkeit, blitzähnliche Evidenz"[2]) .. Diese äusserliche, im besten Falle psychologische Eigenthümlichkeit der Empfindung charakterisirt allerdings die Anschauung nicht, trifft bei derselben vielmehr in der That gar nicht zu. Wenn Kant nun selbst in den einleitenden Bestimmungen die Anschauung als „unmittelbare" Vorstellung bezeichnet, so bedeutet diese Unmittelbarkeit den Gegensatz zur Vermittelung durch Begriffe, in welcher Vermittelung das Denken besteht, nicht aber die Geschwindigkeit des Eintritts räumlicher Vorstellungen. Mit diesem eigentlichen Gegensatze zum Denken, der die Anschauung kennzeichnet, kommen wir zu dem andern Irrthum, dem wir in Helmholtz' Auffassung der Anschauung entgegentreten müssen.

Helmholtz hält es für seine Aufgabe und sein Verdienst, die Anschauung in Denken aufzulösen. „Alles, was in der Anschauung zu dem rohen Materiale der Empfindungen hinzukommt, kann in Denken aufgelöst werden."[3]) „Als wesent-

[1]) Ib. S. 66.
[2]) Ib. S. 25; vgl. S. 28.
[3]) Ib. S. 36.

lichsten Fortschritt der neueren Zeit glaube ich die Auflösung des Begriffs der Anschauung in die elementaren Vorgänge des Denkens betrachten zu müssen, die bei Kant noch fehlt."[1]) Angenommen nun, die Anschauung liesse sich in der That in Denken auflösen: was bedeutet das Denken? Wo steht die Definition des Denkens? Die Bezeichnung des „eigentlich sogenannten Denkens"[2]) ist offenbar unzulänglich, jenen Begriff, zumal wenn er die Anschauung in sich aufnehmen soll, zu definiren. Dagegen erscheint es von dem Begriffe der reinen Anschauung aus nicht nur unzulässig, sondern auch überflüssig, in das Denken die Anschauungsweise der Geometrie zu nivelliren. Denn für jenes „Ausmalen" von räumlichen Bestimmungen, die in der empirischen Anschauung, in der Empfindung nicht „unmittelbar" enthalten seien, dafür ist hinreichend und ergiebig in der reinen Anschauung des Raumes vorgesorgt: mit der Einschränkung und mit der Zuversicht, dass die reine Anschauung als geometrische die anwendbare sei, oder als eine der formalen Bedingungen der Erfahrung, eine der constituirenden Bedingungen der mathematischen Naturwissenschaft gelte.

So sehen wir denn auch aus diesen neuen Einwürfen,[3]) dass sie in der Verkennung des Transscendentalen bestehen, dass sie dasselbe im Sinne des metaphysischen *a priori* nehmen, und die Tendenz der Kantischen Lehre in der Richtung des Angeborenen verfolgen. Bei aller offenen Anerkennung der Schranke, welche der genetischen Psychologie gesetzt ist, hat Kant dagegen den ganz andern Inhalt, die positive Bedeutung seiner transscendentalen Lehre bezeichnet in der nach vielen Seiten aufklärenden im Jahre 1790 gegen Eberhard gerichteten Schrift: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll." In dieser heisst es: „Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre a priori nach allgemeinen Principien bestimmbare Form hat, und derjenigen,

---

[1]) Ib. S. 42.

[2]) Ib. S. 28.

[3]) vergl. über Helmholtz die Vorlesung Aug. Stadlers: „Ueber das Verhältniss der logischen zur mathematisch-naturwissenschaftlichen Reflexion" in den Ph. Mhftn. 1881. Bd. VI, S. 331 ff.

welche diese Anschauung als blos empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt . . nicht besser darlegen, als es Herr Eberhard wider seinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht und den Schranken der Vorstellungskraft kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntnisses, keine positiven Bestimmungen des Objectes herleiten. Das gegebene Princip muss selbst etwas Positives sein, . . aber freilich nur blos subjectiv und nur soferne von Objecten giltig, als diese nur für Erscheinungen gelten.“ [1]) Hier wird die reine Anschauung als das erforderliche Positive gedacht, im Unterschiede von den blossen Schranken der Organisation; und die Form wird desshalb als a priori bezeichnet, weil sie nach allgemeinen Principien bestimmbar ist: diese allgemeinen Principien sind aber die Axiome der Geometrie. Das Gemeinsame derselben als Axiome macht daher die Bedeutung, macht den Inhalt der Raumform aus. Aehnlich äussert sich Kant in der „Bemerkung zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden“ (1786) vom Raume dahin, dass er die „Bedingung zu Oertern ausserhalb einander, mithin zu blossen äusseren Verhältnissen ist.“ [2]) Diese Bedingung bezeichnet er aber in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ als die „wesentliche Form“ unsrer äusseren Sinne.[3]) Und diese Form ist „wesentlich“, weil sie eine der formalen Bedingungen der Erfahrung ist; wesentlich also für die Naturwissenschaft ist die Form der Geometrie. „Wir müssen aber die metaphysischen Gesetze mit den Regeln der Mathematik verknüpfen, um das wahre Kräftemaass der Natur zu bestimmen.“[4]) So hatte sich Kant schon in den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ 1747 geäussert. Jetzt gilt es, für das erweiterte Problem, die genauere Bestimmung der „metaphysischen Gesetze“, mit denen die Mathematik zu verknüpfen sei.

Für diese vorkritischen „metaphysischen Gesetze“ haben wir bereits (oben S. 137 ff.) den kritischen Terminus eingesetzt, dessen Entwickelung uns nunmehr obliegt.

---

[1]) W. W. I. S. 443.
[2]) W. W. I. S. 396.
[3]) V. S. 356.
[4]) V. S. 136.

Sechstes Kapitel.

Die Kategorieen als formale Bedingungen der Erfahrung.

Die Sinnlichkeit ist als die fundamentale Bedingung der Erfahrung in der Mathematik bewährt. Aber schon innerhalb der Mathematik, der Geometrie selbst steigt ausser dem Quell von Gesetzen, der in Raum und Zeit ausgegraben, das Bedürfniss hervor nach einer andern Art ven Bedingung, aus welcher zunächst die Zahlgrösse abgeleitet werden könne. Bedenkt man nun ferner, dass die Mathematik als Gegenstand der transscendentalen Frage immerhin nur als das Instrument der Natur-Erkenntniss zu gelten hat, so wird die Nöthigung ersichtlich, für jene andere Art von Bedingungen eine andere Quelle, eine andere Form, ein anderes Mittel der Einheit des Bewusstseins auszuzeichnen.

Welches diese andere Art der Bewusstseinsthätigkeit sein müsse, kann man am leichtesten bei der Ueberlegung erkennen, was die Anschauung in Bezug auf den Inhalt des Bewusstseins charakterisire.

Die Beziehung des Bewusstseins auf den Inhalt ist in der Anschauung von der Art, dass wir den Inhalt dieser Beziehung zufolge als „gegeben" bezeichnen. Doch wird der Inhalt keineswegs als etwa an sich gegeben betrachtet, sondern nur in der Bezogenheit des Bewusstseins auf seinen Inhalt. Diese Bezogenheit des Bewusstseins macht die Gegebenheit aus und begründet

sie. Und das Gegebene ist nur als „unbestimmter Gegenstand“, als Erscheinung gegeben.

Ganz anders ist das Bewusstsein auf seinen Inhalt in derjenigen Thätigkeitsweise bezogen, die wir im Unterschiede von Anschauung Denken nennen. Auch beim Denken muss das Bewusstsein freilich in diesem Denken seinen Inhalt haben, auf seinen Inhalt bezogen sein. Aber dieser Inhalt wird ganz anders dem Bewusstsein des Denkens objicirt gedacht. Wie frei immer und schöpferisch die reine Anschauung zu walten hat, selbst der von ihr erzeugte Inhalt gilt ihr als „gegeben“. Das Denken dagegen ist zu freier Schöpfung bestimmt, und wo es auf einen gegebenen Inhalt angewiesen wird, da soll es denselben wenigstens umwandeln oder bearbeiten. Das Gegebene gilt im Denken nur als ein Arbeitsmaterial. Dieser Unterschied in der Bezogenheit des Bewusstseins auf seinen Inhalt unterscheidet das Gedachte von dem Gegebenen, auch wenn es nicht schlechthin das Erdachte sein soll.

Indessen diese Freiheit und „Spontaneität“ des Denkens, in welcher wir das andere Mittel des Bewusstseins anzusprechen haben, ist als solches Mittel der Erkenntniss nicht zügellos, sondern durch gesetzliche „Formen“ geregelt. Wenn wir nunmehr diese neue Art des Bewusstseins nach ihrem Werthe für die Möglichkeit der Erfahrung bestimmen müssen, so werden wir daher neben den Formen der Anschauung Formen oder Grundbegriffe des Denkens zu ermitteln haben.

Vor Allem muss nun aber die Methode festgesetzt werden, in welcher diese Ermittelung zu erfolgen hat. Es giebt zwei Methoden für die Anordnung der Grundbegriffe der Erkenntniss. Die eine unternimmt an dem sogenannten Seienden durchgreifende Hauptbegriffe zu unterscheiden; die andere versucht in der Analyse der Bewusstseinsvorgänge Wendepunkte zu fixiren. Die eine Art, die metaphysische, geht auf Aristoteles zurück, der den Namen der Kategorie eingeführt hat; die andere, die psychologische, gehört in mannichfaltigster Richtung der modernen Philosophie an; Herbart beruft sich nicht ohne gegründete Anerkennung auf Locke. Diese beiden Arten der Deduction der Kategorie sind zu verwerfen.

Die metaphysische Deduction des Aristoteles hat kein Princip. Denn das Seiende sollte wol eine ἀρχὴ haben; aber die

einheitliche Fixirung derselben ist nicht blos vor Aristoteles nicht erreicht worden, sondern er selbst hat das Princip in eine Vierheit von Begriffen gespalten, ohne dieselbe in eine Einheit, die doch nicht schlechtweg in dem Namen der ἀρχή liegen kann, zusammenzufassen. Noch heute ist Streit darüber, welches die höhere Einheit dieser Principien sei. Kant war nach unsrer bessern Kenntniss auch historisch im Rechte mit seinem scharfen Worte, dass Aristoteles die Kategorieen „aufgerafft" habe.[1]) Der Begriff des Seienden kann nicht das Princip sein für die Grundbegriffe der Erkenntniss.

Lassen wir nun aber den Begriff des Seins fallen, und suchen aus einer Musterung des Bewusstseins Grundgebilde desselben ausser Raum und Zeit zu gewinnen, so sind wir auf einen Ocean hinausgetrieben, für den es keinen Compass giebt. Nachkantische Philosophen, welche die Kategorieentafel verwarfen, haben diese Noth unfreiwillig blosgestellt: bis zu lediglich psychologischen Unterscheidungen, die für das Naturerkennen von gar keinem directen Bezuge sind, ist man abgeirrt, weil der „Leitfaden" fehlte, nach welchem Grundbegriffe der Erkenntniss zu finden, auch nur zu suchen waren.

Ein Seitenweg scheint diesem psychologischen Verfahren sich zu öffnen. Unter den Gebilden des Bewusstseins nahmen die Weisen des Denkens ein besonderes Gebiet ein, welches ebenfalls von Aristoteles eingerichtet und geordnet ist, das Gebiet der Logik. Die Logik hat in ihren Lehren von dem Urtheile, dem Begriffe und dem Schlusse Grundformen aus dem Gewirr des empirischen Denkens ausgesondert. Es könnte die Hoffnung entstehen, dass wir aus den Eintheilungen der formalen Logik die andere Art von Mitteln des Erkennens ableiten dürften.

Indessen ist uns diese Aussicht, unvermittelt wenigstens, verschlossen. Ohnehin scheint sie illusorisch; denn was versichert uns der Richtigkeit jener Urtheils-Arten, welche die formale Logik abzutheilen pflegt? Wenn das Princip der Eintheilung diese selbst und mit ihr die auf den Urtheilen beruhende gesammte Logik rechtfertigt, so kann das Princip jedenfalls nicht innerhalb der Logik selbst gelegen sein, son-

[1]) S. 97; III. S. 89.

dern nur etwa in ihr vorausgesetzt werden, wie auf solchen Voraussetzungen die Geometrie in ihren Axiomen beruht. Es ergiebt sich aus dieser kurzen Betrachtung die Nothwendigkeit der Ergänzung der „allgemeinen" Logik durch eine transscendentale, der formalen durch eine erkenntnisskritische.

So zeigt sich denn an derselben Stelle die Hilfe, von welcher aus das Veto drohte. Die Formen des Denkens können nicht wol schlechthin aus den Arten des Urtheils, die die formale oder allgemeine Logik abtheilt, entnommen werden; denn in diesen Urtheilsarten figuriren blosse Denkgebilde, die Urtheile sind analytisch. Wir suchen dagegen die Formen des Denkens als solche des synthetischen Urtheils. Die Einheit des Bewusstseins, deren Mittel das Denken zu sein hat, ist eine „synthetische Einheit des Bewusstseins". Mithin können die Formen dieses synthetischen Denkens nicht aus den Arten des analytischen Denkens genommen werden.

Die Einheit des Bewusstseins gilt uns ferner als „oberster Grundsatz" der Erfahrung, also als „oberster Grundsatz der synthetischen", nicht als der der analytischen Urtheile. Das andere Mittel dieser Einheit, dieses obersten Grundsatzes kann daher nicht in lediglich logischen Distinctionen sich legitim bethätigen, sondern es muss in niederen Grundsätzen an seinem Theile die Einheit des obersten entfalten. Wenn wir daher die Kategorieen als den Anschauungsformen analoge Mittel des wissenschaftlichen Bewusstseins fordern, so müssen wir sie ebensosehr wie jene aus dem obersten Gedanken ableiten: dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind. (ob. S. 143.) Somit führen uns die Kategorieen, als formale Bedingungen der Erfahrung ins Auge gefasst, zu dem Gedanken der „synthetischen Grundsätze" als ihrer eigentlichen Instanz.

Dass es solche gebe und geben müsse, diesen Gedanken hatte Kant längst, bevor er die eigene Formulirung derselben in Angriff nahm. Diese Einsicht hatte sich ihm aus dem Studium Newtons und Leibnizens aufgethan. Er hatte sie in jener Erstlingsschrift als „metaphysische Gesetze" bezeichnet. Wie sollen nun aber diese Grundsätze und in ihnen die Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens gefunden werden? Wir haben gesehen (oben S. 52), dass über den Gedanken jener Grund-

sätze bei den Begründern der mathematischen Naturwissenschaft keine Klarheit herrschte, geschweige dass die Formulirung derselben in Uebereinstimmung erfolgt wäre. Wie also jene „fundamentale Induction"[1]) anstellen, in welcher die wirkliche Grundlage der Erfahrung auszusondern sein möchte? Weder aus dem Inhalt der Erkenntnisse selbst, noch aus den Grundlegungen der Forscher scheint mit methodischer Sicherheit die Ableitung der Grundsätze erfolgen zu können.

Eine historische Erwägung bereitet in dieser Schwierigkeit sachliche Aufklärung. Die Anzahl dieser Grundsätze ist erstlich sehr klein und zweitens sehr stabil und so alt nahezu als das wissenschaftliche Denken ist, sowol das über die Natur wie das über den Geist.

Die Consequenz, welche Metaphysiker unkritischer Art aus dieser literarischen Thatsache zu ziehen geneigt sein würden, wäre die Behauptung dieser Grundgedanken als angeborener Formen des menschlichen Geistes. Dieser Schluss ist uns abgeschnitten, da er sich uns in seiner uneingeschränkten Bedeutung als überflüssig und unfruchtbar erwiesen hat. Ist die Einheit der Erfahrung darum gewisser, dass und sofern ich sie als eine naturgesetzliche Manifestation der „physisch-psychischen Organisation" betrachte? Zudem aber bliebe ich für die Beschreibung und Feststellung solcher Geistesformen auf das historische Material des menschlichen Denkens angewiesen, müsste also denselben Weg der Ermittelung beschreiten, um in den Grundsätzen die echten und wirksamen Grundbegriffe zu entdecken. Die Legitimation würde daher allein dem sachlichen Nachweise obliegen, und der psychologische Ausdruck des Angeborenen wäre auch hier eine epexegetische Betheuerung.

Ein anderer, durchgreifender Schluss ist aus der Wahrnehmung zu ziehen, dass der in den Grundlegungen der reinen Naturwissenschaft vorausgesetzten Grundsätze nur sehr wenige und diese von sehr geringer Variabilität im Ausdruck sind. Es erklärt sich dieser Thatbestand nämlich aus dem historischen wie sachlichen Zusammenhang der wissenschaftlichen Grundsätze mit den ältesten Auszeichnungen der Urtheile und Grundbegriffe in der antiken Logik.

---

[1]) Vgl. A. Stadler, Kants Teleologie, S. 77

Wie ist die Logik entstanden? Genau so, wie wir sie auch heute behandeln müssen: im Zusammenhang mit dem sich erzeugenden wissenschaftlichen und zum Schutze gegen das sich einschleichende sophistische Denken. Die Grundbegriffe der Substanz, der Grösse, der Qualität u. a. sind in unmittelbarem Zusammenhange mit den Problemen der Mathematik und der Speculation *περὶ φύσεως* bei Pythagoreern und Eleaten entstanden, wie der Begriff selbst von dem Retter der Wahrheit gegen die sophistischen Frevel. Und als nun Plato diese und andere Begriffe, wie die der Negation und der *ὑπόθεσις*, der Einheit und der Ursache wie auch die Idee des Daseins in die Dialektik gezogen oder zu neuen Anwendungen geführt hatte, da kam Aristoteles und gab diesen in gewaltigen Ausführungen über weite Kreise des Wissens ausgebreiteten logischen Einsichten eine systematische Verfassung. Mag auch der grammatische Gesichtspunkt mitbestimmend gewesen sein bei der aristotelischen Auszeichnung der Urtheile und der Kategorieen, so war er doch keineswegs allein leitend; und ferner galt auch die grammatische Distinction als eine logische, Logik aber und Metaphysik bildeten für Aristoteles eine lebendige Einheit. Darüber ist keine Verschiedenheit der Meinungen vorhanden. Man sollte nur den Schritt weiter thun: dass somit Logik und Wissenschaft für Aristoteles eins waren. Was er als logische Eigenthümlichkeit auszeichnete, als Urtheil, Begriff oder Schluss, das hatte er aus der metaphysischen Geltung, mithin aus dem wissenschaftlichen Gebrauchswerthe abstrahirt und für den letztern zugeschnitten. Die formale Logik ist formal als Erzeugniss der Abstraction, aber in ihr pulsirt von ihrem metaphysischen Anfang her der Athem der Wissenschaft.[1])

Und die Wissenschaft ihrerseits, wie selbständig sie erwachsen ist, hat dennoch diesen ihren logischen Rhythmus beibehalten. Ist sie doch, wie allbekannt, sachlich von der antiken Tradition geleitet und befruchtet worden: Copernicus von Philolaos, Galilei von Archimedes und Keppler von Platons regulären Körpern. Darf es da wol Wunder nehmen, dass Galilei, der ohnehin in aller seiner Polemik das noch nicht erkaltete Verhältniss zu Aristoteles verräth, in seinen Voraussetzungen

---

[1]) Vgl. I, S. 373: „Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen."

mit den Grundbegriffen der antiken Logik sich berührt? Leibniz bemüht sich geradezu, seinen Speculationen wie seinen Forschungen die classische Farbe zu geben. Und Newton zieht als Systematiker der mathematischen Naturwissenschaft die Summe von Galileis Beharrung und Kepplers neuen regulären Gebilden. So pflanzen auch seine Principien nur den alten logischen Kern um.

Newtons Principien aber hat Kant zu seinen synthetischen Grundsätzen ausgearbeitet. Sie sind daher wie diese die Ausführungen solcher logischer Gesetzmässigkeiten, die in Urtheilsarten und Begriffen von jeher ausgezeichnet waren. Nur die Anordnung und Eintheilung selbst musste eine andere werden, weil ein neuer Eintheilungsgrund gefunden war. Nicht mehr der metaphysische Begriff des Seienden theilte ein; sondern die „Einheit des Bewusstseins", die in Newtons Wissenschaft objectiv geworden war. In Newtons Wissenschaft aber waren, kaum darf man sagen latent jene alten Factoren der Logik. Es galt daher, aus dem Princip der Einheit des wissenschaftlichen Bewusstseins, aus dem Gesichtspunkt des „Hineindenkens" jene wieder zu erkennen und mit neuer Geltung zu beglaubigen.

Dies ist der klare, ebene Weg, den Kant in seiner Entdeckung, man möchte sagen in seiner Wiederentdeckung der Kategorieen ging. Denn keine einzige derselben ist von ihm geschaffen, oder auch nur neu formulirt; sie sind sämmtlich der traditionellen Logik entnommen. Den Blick auf die Grundsätze geheftet, stieg er herab zur Tafel der Urtheile und zur Systoichie der Kategorieen, in dem sichern Bewusstsein: dass Ein Gedanke alle diese Gliederungen leitet; dass sie alle somit, die Urtheile, die Kategorieen, die Grundsätze Eintheilungen Eines Princips sind.[1])

---

[1]) Vgl. Aug. Stadler, die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie 1876, S. 49 ff., wo die Unabhängigkeit der Kategorie von den Urtheilen, weil ihre Abhängigkeit von den Grundsätzen gelehrt wird. Indessen habe ich bereits in meinem Buche „Kants Begründung der Ethik" 1877 (S. 57 ff.) die Correspondenz nicht allein von Kategorie und Grundsatz, wie die I. Aufl. dieses Buches gezeigt hatte, sondern auch von Urtheilsart und Grundsatz betont. Dieser durchgreifende Zusammenhang ist nunmehr durch die Ableitung aller dieser correlativen Arten aus dem Gattungsausdruck der Einheit des Bewusstseins klargestellt: indem diese nicht mehr blos die „Einheitsfunction" ist, und ferner zugleich historisch vergegenwärtigt wird, dass auch die ursprüngliche logische Anordnung der

Bevor wir nun dieser einheitlichen Ableitung der andern Art von formalen Bedingungen der Erfahrung uns zuwenden, müssen wir unter den hergebrachten entgegengesetzten Auffassungen die noch heute wirksameren zurückweisen, welche diesem Gange der Kantischen Entdeckung nicht gefolgt sind, die historische wie die sachliche Verbindung der drei Arten von Eintheilungsgliedern nicht erkannt, und demgemäss das *a priori* der Formen des Denkens entstellt haben. Unter diesen sind auch hier die Einwürfe Herbarts vorzüglicherweise zu berücksichtigen.

Das Vorurtheil des Realismus stützt sich in Herbart hauptsächlich auf zwei Argumente, welche durchgehend gegen Kant gerichtet sind.

Erstlich: die Kantischen „Formen" seien vielmehr in Prozesse aufzulösen, als Prozesse aufzufassen. Zu dieser Erkenntniss sei Kant nicht gekommen, weil er in der Ansicht von den Seelenvermögen befangen gewesen sei. Dagegen werden wir in der „transscendentalen Deduction" gerade dies ausser Zweifel stellen können, dass die Kantische Theorie von den Formen des Anschauens und des Denkens nebenbei dem Herbart'schen Gedanken von den Prozessen des Vorstellens nicht nur sehr vorgearbeitet und den Weg gewiesen hat, sondern dass die Form von Kant selbst activ und verbal und daher insoweit als Prozess gedacht worden ist, dass Raum und Zeit und ebenso die Kategorie in und mit der Synthesis entstehen.

Das andere Argument geht über den psychologischen Tadel zum systematischen über: Kant nehme die Kategorieen als Formen der Erfahrung an. Sie verknüpfen nur das Mannichfaltige, das die Erfahrung darbiete. Die Realität sei selbst nicht das Reale, sondern nur die Form, in welcher der Verstand

---

Urtheilsarten jenem metaphysischen Bedürfniss entsprang. Daher ist das Ablesen aus der Tafel der Urtheile nicht „vollkommen bedeutungslos" (ib. S. 54). Dagegen war die I. Aufl. dieses Buches stellenweise selbst noch von der Unterscheidung nicht durchdrungen, welche sie so nachdrücklich hervorgehoben hatte: derjenigen nämlich zwischen dem metaphysischen und dem transscendentalen a priori. Desshalb war die Apriorität der Kategorie und nicht die der Kategorieen noch behauptet. Dies ist durchaus falsch. In dieser Beziehung erkenne ich die treffenden Berichtigungen Stadlers (S. 142) an.

das Mannichfaltige der Wahrnehmungen zusammenfasse. Dies erkennt Herbart ausdrücklich an. Kant lasse „es sich eine saure Mühe kosten, seine Kategorieen als Formen der Verknüpfung darzustellen.“ Er findet hierin einen charakteristischen Unterschied gegenüber der Kantischen Auffassung von Raum und Zeit, und glaubt Kant in dieser ad absurdum zu führen, indem er dieselbe auf die Kategorieen anwendet. Dieser geistreiche Versuch ist ausserordentlich belehrend, denn er zeigt, wie unmöglich die verspottete Ansicht auch für Raum und Zeit ist. Der Irrthum Herbarts liegt in der Meinung, Kant habe Raum und Zeit, nach dem missverstandenen vierten Satze, als „leere“, „unendliche Gefässe“ hingestellt.

In Bezug auf die Kategorieen soll nun Kant von diesem Wahne frei sein. Aber wenn Kant eingesehen hat, dass wir die Erfahrung nicht als eine fertige Masse denken dürfen, die man aus den Kategorieen ausschöpfen könne; wenn er eingesehen hat, dass für die Bedeutung der Kategorieen als synthetischer Formen der Erfahrung Alles auf die Frage ankomme, wie sich unsere Erfahrung bilde: warum hat er „die einfachsten Zeugnisse der Erfahrung selbst überhört? Es ist nämlich klare Thatsache: dass in Ansehung des Gebrauchs, den wir von den Kategorieen zu machen haben, die Erfahrung noch bei weitem nicht vollständig bestimmt, dass sie nichts Fertiges, sondern im Werden und im Schwanken begriffen ist. Das Universum, ist es Eins? Oder ist die Welt nur eine Summe von ursprünglich Vielem? darüber ist Streit. Das geistige Erdenleben des Menschen, ist es eine Realität, oder eine Negation, und blosse Einschränkung eines höheren Daseins? Darüber ist Streit. Die Imponderabilien, Licht, Wärme, Electricität u. s. w., ja die Seele selbst, sind es Substanzen oder Accidenzen? Darüber ist Streit. Die sogenannten freien Handlungen des Menschen, sind sie zufällig oder nothwendig? Darüber ist Streit. Wie sollen diese Streitfragen zu ihrer Beantwortung gelangen? Durch die Kategorieen? Allerdings müsste es so geschehen, wenn dieselben den vollständigen Grund ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände in sich selbst enthielten.“[1])

In diesen letzten Sätzen, tritt der Grund des Irrthums

---

[1]) Psychologie, I. Theil. WW. Bd. V. S. 511.

offen hervor. Obwol Herbart auf der Seite vorher anerkannt hatte, dass Kant die Kategorieen nur als „Formen der Verknüpfung“ angenommen habe, verfällt er doch der Unterstellung wieder, diese Formen seien „fertige Begriffe“, welche den „vollständigen Grund ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände in sich selbst enthielten.“ Es ist aber keineswegs die Aufgabe der Kategorie, die Anwendung auf Erfahrungsgegenstände „vollständig“ in sich zu enthalten, sondern nur die Anwendbarkeit. In den Kategorieen haben wir nur die Formen der Verknüpfung „überhaupt.“ Welche dieser Formen im Zusammenhange des realen Erkennens auf die einzelnen Erscheinungen angewendet werden müsse, das ist der Kategorie nicht anzusehen, das ist in dem Geltungswerthe der Kategorie nicht ausgeprägt. Eine solche den Einzelinhalt der Erfahrung absorbirende Bedeutung hat die Apriorität der Kategorie so wenig wie die der Anschauungsformen.

Aber es gilt an dem Factum der Erfahrung von dem materialen Einzelinhalt mit seinen umfassenden Specialgesetzen zu unterscheiden diejenige Form der Erfahrung, welche in Newtons Principien gewonnen und anerkannt ist. Also sind vor Allem ethische Fragen auszuscheiden, wie sehr sie der inneren Erfahrung angehören mögen. (ob. S. 57.) Kant sucht präcis die formalen Bedingungen der Erfahrung als der mathematischen Naturwissenschaft und als eine Art dieser Bedingungen die Kategorie. Nur als solche die Form der Einheit der Erfahrung ermöglichende Bedingung ist die Kategorie *a priori*.

Die Erfahrung dagegen in ihrem weiten Einzel-Inhalte liegt freilich nicht abgeschlossen vor uns. Die Möglichkeit der Erfahrung darf nicht nivellirt werden zur Wirklichkeit derselben. Die Grenzen der Erfahrung sind nicht gleichbedeutend mit dem Ende derselben. Und die formalen Bedingungen der Erfahrung sind unterschieden von den materialen. Herbart war übrigens auch in den Beispielen für die Selbständigkeit des Einzel-Inhaltes der Erfahrung nicht durchgängig glücklich. Ob das Universum Eins oder ursprünglich Vieles sei, ob die Handlungen des Menschen zufällig oder nothwendig seien, diese und ähnliche Probleme sind zwar und sollen nicht in der Apriorität der Kategorieen bestimmt sein; aber von dem Fortschritt der Chemie und der Moralstatistik allein möchten sie

auch nicht abhängen. Wir werden übrigens uns überzeugen, dass der naturforschende Philosoph von aller im schlimmen Sinne aprioristischen Auffassung durchaus frei ist.

Dahingegen ist es ausdrücklich auszusprechen, dass Kant nicht überall dieses *a priori* des dritten Grades bezüglich der Kategorie geltend macht, dass er nicht überall ihre Einheit mit den Grundsätzen und ihre constitutive Geltung für die Form der Erfahrung betont: dass er nicht lediglich ihre transscendentale, sondern zugleich ihre metaphysische Bedeutung hervorhebt.

Indessen diese muss in der That ebenso behauptet werden, wie bei Raum und Zeit. Denn was unterscheidet die metaphysische von der transscendentalen Bedeutung der Kategorie, worin besteht die erstere? Die Antwort giebt der Blick auf das, was mit den Anschauungsformen noch uns fehlt. So sehr diese ein Ordnungsprincip sind, so beschränkt sich dasselbe doch auf ein Mannichfaltiges und zwar als ein solches. Dem Mannichfaltigen, auch in seiner reinen Form, fehlt die Einheit. Um Einheit in das Mannichfaltige zu bringen, bedarf es der „Synthesis“. So wird die Einheit nach dieser ihrer Aufgabe zur „synthetischen Einheit“. Durch Synthesis Einheit des Mannichfaltigen herzustellen, ist die Leistung der Kategorie.

Diese Leistung macht ihre metaphysische Bedeutung aus. Die Synthesis und deren Einheit liegt nicht in den Dingen; sie ist eine Form unseres Bewusstseins. Also ist die Kategorie als „synthetische Einheit in der Verknüpfung des Mannichfaltigen“ eine Form des Bewusstseins, richtiger ein Mittel der Einheit des Bewusstseins. In diesem Nachweis der Ursprünglichkeit der Kategorie in dem Bewusstsein besteht die metaphysische Bedeutung des *a priori* derselben.

Und diese auszeichnende Leistung der Kategorie hat Kant entdeckt, gelehrt und eingeschärft. Nicht dass er als unerhört neuen Gedanken die Ansicht in die Welt gebracht hätte, dass der Verstand die Verknüpfung der Empfindungen zur Einheit des Wissens vollziehe. Vielmehr tritt hiermit Kant in Reih' und Glied der grossen Rationalisten, welche die Natur zum Product des entdeckenden Verstandes machen. Daher auch das unerquickliche Gerede über den Rationalismus Kants. Der ist sein Gattungscharakter. Seine individuelle That ist die Ver-

weisung dieses Verstandes-Antheils der Erkenntniss nicht an jenes psychologisch verworrene Seelenvermögen, sondern die Präcisirung desselben in der synthetischen Einheit, durch welche Alles repräsentirt werde, was dem Verstande zu eigen gesprochen wird.

Diese synthetische Einheit ist der prägnante Charakter der Verstandesform; denn in ihr erfüllt sich der oberste Grundsatz der Einheit des Bewusstseins. Die erste Bedingung war jedoch die Sinnlichkeit mit dem Mannichfaltigen der Anschauung. Beide Bedingungen, die Anschauungsformen und die Kategorieen sind daher die beiden Arten der Mittel, welche die Einheit des Bewusstseins ins Werk setzen, das Gesetz derselben ausdrücken. Und es ist somit die Kategorie als synthetische Einheit nicht identisch mit dem obersten Grundsatz der Einheit des Bewusstseins, welcher vielmehr die Anschauungsformen mitbefasst. (unten S. 256.)

Mithin muss auch für die synthetische Einheit der Kategorie, wie für Raum und Zeit, die deren Mannichfaltiges darstellen, eine metaphysische Stufe des *a priori* eingeräumt werden, und zwar ebenso füglich eine Doppelstufe. Die Kategorie muss erstlich als ein „Ursprüngliches“ gesetzt werden, gegenüber dem Erklärungsdünkel der genetischen, wie gegenüber dem Substantialismus der rationalen Psychologie. Wer die denkenden Substanzen ausser Gebrauch setzte, und andererseits die Einheit des Gesetzes vom Facit der Gewohnheit unterschied, der musste die synthetische Einheit, welche in jeder Kategorie sich darthut, als ein Ursprüngliches im Bewusstsein setzen, dessen fernere Herleitung aller Psychologie spottet.

Aber nicht allein zur Aufklärung der Psychologie über ihre Schranken ist diese Einsicht nothwendig, sondern sie ist die Vorbedingung zur transscendentalen Erkenntniss. Wenn ich nicht die synthetische Einheit als einen Akt des Hineindenkens vollziehe, so kann ich nimmermehr etwas „*a priori* von den Dingen erkennen“. Das a priori der Dinge, der wissenschaftliche Gehalt des Gegenstandes der Erfahrung beruht positiv in erster Linie auf dieser Anerkennung und methodischen Anwendung des Ursprünglichen an der synthetischen Einheit des Denkens.

Damit ist auch der zweite Schritt eingeleitet. Die Kate-

gorieen werden als „Formen des Verstandes“ gedacht werden müssen, wie Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit. Auch dieser Ausdruck ist nicht psychologisch zu verstehen, weniger noch als der des Ursprünglichen. Wie die Sinnlichkeit die geometrische Anschauung mit der Physik verband, so soll der Verstand die synthetischen Einheiten der Logik mit derselbigen, mit der reinen Naturwissenschaft vereinbaren. Wir haben jene ursprünglichen Einheiten als die Grundzüge des wissenschaftlichen Denkens zu erkennen, wie sie sich in den Arten des Urtheils und in den Grundbegriffen darlegen. Und es sind dies dieselben, welche sich in den Voraussetzungen der reinen Naturwissenschaft fruchtbar machen. So offenbaren sie sich als Typen des wissenschaftlichen Geistes, als die „Stammformen des Verstandes“. Das ist nicht der emphatische Ausdruck psychologischer Analyse, sondern es ist das abgemessene Urtheil der historisch-literarischen Ueberschau über das Inventar mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnisse.

Immer aber müssen wir diese Einschränkung im Auge behalten: nicht um menschliche Erkenntnisse schlechthin handelt es sich hier; vielmehr sind die der moralischen Metaphysik von unserer Frage ausgesondert. Der „Verstand“ ist von der „Vernunft“ unterschieden, und auf das Gebiet der mathematischen Naturwissenschaft als das der Erfahrung eingeschränkt, als „Inbegriff der Regeln“ bestimmt, welche das Gebiet der Erfahrung constituiren. In diesem transscendentalen Bezuge verstehen wir die positive Bedeutung der Formen des Verstandes: sie sind als die Formen des logischen Denkens zugleich die Bestimmtheiten des Bewusstseins, welche die Natur als den Gesammtgegenstand der Erfahrung in ihren Einheiten erzeugen.

Auch die dritte Stufe des *a priori*, die transscendentale, lässt sich analog der der Anschauungsformen bei den Denkformen bestimmen. Wie es dort die wissenschaftliche That der reinen Anschauung ist, welche den Geltungswerth der Sinnlichkeit bestimmt, so wird die Apriorität des reinen Verstandes durch denjenigen Begriff des Denkens fixirt, den Kant das „Vereinigen“ nennt. Dieser Ausdruck ist bestimmter als der der Synthesis, weil er den Gegenstand und Zweck derselben mitbezeichnet. Die Synthesis soll Einheit herstellen, sie ist also eine Vereinigung. Durch diese Aufgabe sind alle Arten

des Denkens gezeichnet, sie alle bezwecken Vereinigung der Bewusstseins-Elemente, welche im Mannichfaltigen der Anschauung dargeboten werden; wie sehr sie auch eine jede diese Vereinigung specialisiren.

Als Vereinigungsweisen aber gedacht tragen die Kategorieen den Charakter des *a priori*, der hineingedachten Gesetzlichkeit deutlicher noch als die Anschauungsformen, die doch immer ein in ihnen Gegebenes gestalten. Die Vereinigung ist nicht gegeben, sondern „gedacht." Daher sind die Kategorieen von ebenso evidenter als eminenter Bedeutung für die transscendentale Frage: sie machen die Einheiten zu Vereinigungen, und zerstören dadurch den Wahn, dass sie schlechthin in Dingen liegen könnten.

Aber auch die psychologisch-metaphysische Illusion wird dadurch vereitelt. Denn Vereinigungen sind auch nicht wol psychologische Stammformen; Vereinigungen sind Thaten, nicht Triebe, „ursprünglich erzeugte Begriffe", nicht angeborene „Anlagen". Die Vereinigungen bezeichnen die Aufgabe und Leistung der Kategorieen in transscendentaler Bedeutung für die Einheit der Erfahrung, nicht aber die Einheiten etwa als Zellen in der Organisation des Geistes.

Von diesem Gesichtspunkte lässt es sich bestimmt angeben, was bezüglich der Kategorieen das *a priori* vom Angeborensein unterscheidet. Und in der Vergegenwärtigung dieses Unterschiedes kann man erstlich die abschliessende transscendentale Bedeutung der Kategorieen im Verhältniss zu der vorbereitenden metaphysischen Bedeutung derselben sich klar machen. Aber auch eine literarische Einsicht, welche für das sachliche Verständniss unbedingt förderlich sein möchte, können wir aus dieser Vergleichung gewinnen: dass nämlich Kant selbst in der Controverse bei der Charakteristik der beiden Arten des *a priori* keineswegs vollkommen sorgsam und umsichtig verfahren ist. Hierüber mag die Vergleichung zweier Stellen, die der kritischen Periode angehören, zur Ueberlegung auffordern.

Kant hat in der transscendentalen Deduction der zweiten Bearbeitung die Ansicht von den Verstandesbegriffen als „subjectiven, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen zum Denken" als eine Art von „Praeformationssystem der reinen Vernunft" abgewiesen. Auch in der mehrfach an-

gezogenen Schrift gegen Eberhard wird diese Gleichstellung verworfen. „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung, oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung, (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken,) folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannichfaltigen im Begriffe, denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. . . Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst."[1]) Man könnte in dieser Stelle einen Widerspruch finden mit der aus der Kritik so eben angezogenen Ansicht. Denn nach dieser sollen ja gerade die „Anlagen zum Denken" nicht „mit unserer Existenz zugleich eingepflanzt" sein.

In der That verräth sich hierin ein Schwanken, welches sich aus der allmählichen Entwickelung des strengen Begriffes vom Transscendentalen genugsam erklärt. Wir konnten bei der transscendentalen Aesthetik verfolgen, wie erst in der zweiten Auflage das klare Bewusstsein von der ganzen Tragweite seiner Entdeckung Kant aufgegangen war. Die angezogene Stelle der Kritik gehört der zweiten Bearbeitung der Deduction an. Und in derselben wird die Ablehnung des „Mittelweges" der „eingepflanzten Anlagen zum Denken" kurz damit begründet, dass „in solchem Falle den Kategorieen die Nothwendigkeit mangeln würde." (S. 683.) Wenn dagegen, wie gegen Eberhard, das Ursprüngliche gegen den Vorwurf einer *qualitas occulta* zu schützen war, so musste, um diesem

---

[1]) „Ueber eine Entdeckung" u. s. w. Bd. I. S. 444 f

die Spitze abzubrechen, der „Grund im Subjecte“ behauptet und daher getrost als „angeboren“ bezeichnet werden. Jede Vorstellung ist als solche erworben; aber der „formale Grund“ mag immerhin als angeboren gedacht werden. Nur ist er mehr als das: nämlich die formale Bedingung des wissenschaftlichen Bewusstseins. Um aber als diese gelten zu dürfen, muss der verblendeten Psychologie gegenüber die Form des Verstandes, das metaphysische *a priori* aufgerichtet bleiben.

Im Ganzen seiner Darstellung lässt sich diese Unterscheidung streng nachweisen: nur nicht zugleich in dem Sinne, dass Kant selbst durchgängig das Bewusstsein dieses Unterschiedes zum Ausdruck gebracht hätte. Wie er nach den elf Jahren seiner schriftstellerischen Pause von der *lex naturae insita* der Inauguralschrift zur transscendentalen Kritik übergeht, haben wir beachtet (oben S. 91). In der transscendentalen Aesthetik nämlich ist zwar das *a priori* im transscendentalen Sinne schon vorhanden. Aber es muss als fraglich hingestellt werden, ob nicht die Einleitung, in welcher der Begriff definirt wird, später als jene abgefasst worden ist. Wie Raum und Zeit in der transscendentalen Aesthetik gelehrt werden, dringt der schärfere, allen Dogmatismus überwindende Sinn des *a priori* noch nicht klar und siegesgewiss hindurch. Daher liegt der Raum noch „im Gemüthe bereit“ und „zu Grunde“. Er ist immer nur erst die Bedingung zur Geometrie, noch nicht zur Gesammt-Erfahrung. Erst im Hinblick auf diese kommt das transscendentale *a priori* zum vollen Durchbruch. Und doch ist und bleibt die Zurückweisung der sensualistischen Psychologie wie der dogmatischen Metaphysik eine disciplinarische Aufgabe der transscendentalen Kritik. In diesem Sinne wird auch in der Schrift gegen Eberhard der formale Grund der Möglichkeit der Raumesanschauung wie der Kategorieen als angeboren zugestanden.

In der transscendentalen Logik hingegen vertieft sich das *a priori* zur formalen Bedingung nicht einer einzelnen, wie immer wichtigen Wissenschaft, sondern zu einer solchen der gesammten Erfahrung. Mit diesem Gedanken wird das Factum der gegebenen Erfahrung selber zu einem Begriffe, den wir zu reconstruiren haben, im reinen Anschauen und im reinen Denken: die formalen Bedingungen seiner Möglichkeit, Raum, Zeit und die synthetischen Einheiten gelten nunmehr als *a priori*,

weil wir mit ihnen die Möglichkeit der Erfahrung constituiren, weil sie die formalen Constituentien der Erfahrung sind.

Nun bedarf es dessen nicht mehr, dass der formale Grund der Möglichkeit dieser synthetischen Einheiten angeboren sei. Nicht sowol die synthetische Einheit nach ihrer psychologischen Eigenart gilt uns jetzt als *a priori*, sondern die synthetischen Einheiten, soviele ihrer sind, nach ihrer sachlichen Geltung und Brauchbarkeit sind uns das *a priori*, welches allein unser Interesse erregt. Nicht das Verknüpfungs-Wunder der synthetischen Einheit ficht uns an, sondern allein der sachliche Inhalt der Kategorieen wird zur formalen Bedingung der Erfahrung gestempelt. Nicht die Einheit, sondern die Vereinigung gilt als *a priori*. Daher kümmert es uns gar nicht, ob angeboren oder nicht: wir constituiren aus dem Factum der Erfahrung nach der transscendentalen Methode den Begriff der Erfahrung als der Einheit der Erfahrungen; und was wir zur Herstellung dieser Einheit nothwendig brauchen, diese in solcher Beziehung nothwendigen synthetischen Einheiten sind uns das gesuchte *a priori*.

In dieser abschliessenden Bedeutung des *a priori* wird der Umfang desselben erweitert. Wenn a priori Alles sein darf, was für die Constituirung der Einheit der Erfahrung nothwendig ist, wenn einer Erkenntniss durch ihre Patentirung zur apriorischen nur der Charakter eines Constructionsstückes gegeben wird, so kann gar wol, vielmehr so muss vorzugsweise die einzelne besondere Art der synthetischen Einheit *a priori* heissen; denn jede einzelne Kategorie ist zur Constituirung der Erfahrung nothwendig. Die synthetische Einheit dagegen als solche und allgemein vertritt nur die metaphysische Bedeutung dieses *a priori*.

Und von den reinen Verstandesbegriffen geht diese Art der Apriorität zurück auf die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, und endlich wird das *a priori* zu einer schier analytischen Erkenntniss. „Nun heisst etwas *a priori* erkennen, es aus seiner blossen Möglichkeit erkennen.“ [1]) Aber diese blose Möglichkeit erfordert, dass die dem Begriffe „correspondirende Anschauung a priori gegeben werde.“ Diese je-

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Bd. V. S. 309.

doch ist die negative Bedingung der Synthesis, welche letztere sonach als Vereinigung der Grund und die Gewähr alles Erkennens bleibt.

Die Synthesis bildet das gemeinsame, die gleiche Apriorität vermittelnde Band in den Formen des Anschauens und des Denkens. Die Bedeutung der „Anschauungsformen" wird herselbst erst in der Gegensetzung zu den „Gedankenformen" ausgearbeitet. Die transscendentale Apperception enthält Spontaneität und Receptivität vereinigt.[1]) Bevor wir nun weiter untersuchen, in welchem Verhältniss beide Arten von Mitteln des Erkennens die Gegenstände der Erfahrung und mithin diese selbst bedingen, wollen wir die Anzahl und Reihe der reinen Verstandesbegriffe als „formaler Verstandeshandlungen" darlegen, und zunächst im Einzelnen zeigen, auf welchem Wege und durch welche Abstractions-Mittel Kant zur Anordnung der Kategorieen und für deren Behuf zu der der Urtheils-Arten gelangt sei.

---

[1]) Vgl. Altpr. Monatsschr. 1884. S. 555.

Siebentes Kapitel.

Die Kategorieen als Formen des Denkens.

Gehen wir eine Weile von dem gewonnenen Standpunkt ab, von dem aus die Entdeckung der Arten von Urtheil, Kategorie und Grundsatz mit Einem Blicke erfolgt; versetzen wir uns in die Ansicht derjenigen, welche die metaphysische Deduction innerlich der transscendentalen voraufgehen lassen, so musste doch auch auf diesem Standpunkte die Frage, wie Kant zu der Kategorie gekommen sei, anders discutirt werden, als geschehen ist. Es hätte unbezweifelbar selbstverständlich erscheinen müssen, dass auch dieses *a priori*, wie das der Sinnlichkeit, auf dem Wege der Reflexion gefunden ward. Denn in welchen Begriffen die Erfahrung ihre Einheit gründe, kann allein die Besinnung lehren über das, was wir an der Erfahrung besitzen und behaupten.

So äusserlich legitimistisch aber hat man das *a priori* Kants verstanden, dass man gefordert hat: Was als *a priori* gelten wolle, müsse auch a priori entdeckt worden sein; sonst sei es nur empirisch. Diese Ansicht vertritt unter den Neueren K. Fischer. „Sind die Kategorieen Objecte einer psychologischen Einsicht, so sind sie Erfahrungsobjecte, so gilt von ihnen, was von allen Erfahrungsobjecten ohne Ausnahme gilt. Kein Erfahrungsobject ist allgemein und nothwendig; wenigstens lässt sich diese Beschaffenheit durch Erfahrung nie einsehen. Sind also die Kategorieen blos Erfahrungsobjecte, so sind sie weder

allgemein, noch nothwendig, dürfen wenigstens als solche nicht angesehen werden, so lange sie als Erfahrungsobjecte gelten: so sind sie nicht a priori, also überhaupt nicht Kategorieen. Was bleibt übrig? Nichts bleibt von der Bedeutung, auf welche die Kantische Kritik alles Gewicht legt." [1])

Diesem Missverständniss setzen wir die Kantischen Worte entgegen: „innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniss zu andrer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniss, sondern muss als Erkenntniss des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist." (S. 294 vergl. S. 296.) [2]) Und wenn diese Untersuchung transscendental, vielmehr die transscendentale ist, so ist der Gegenstand derselben freilich zum mindesten ein Reflexionsobject. Aber K. Fischer begeht ferner durch die Umsetzung der Reflexionsobjecte in „Erfahrungsobjecte" eine Verwechselung, welche Kant selbst gegen Eberhard von sich abgewehrt hat.

Eberhard hatte Kant die Behauptung zugeschoben: die Urtheile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurtheile synthetisch, „da doch die Kritik die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise a priori darthut. Meine Behauptung war, dass gleichwohl diese Grundsätze nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, dass sie nur Erfahrungsurtheile sind, mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird Alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet." [3]) Wie Eberhard aus den Principien der Möglichkeit der Erfahrung Erfahrungsurtheile macht, so macht Fischer aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung „Erfahrungsobjecte"!

Dieser „verdrehenden und verunstaltenden" Ansicht, welche

---

[1]) System der Logik und Metaphysik, 2. Aufl. S. 112.

[2]) Vgl. das Fragment WW. XI, 1. S. 262.

[3]) Ueber eine Entdeckung, nach der alle Kritik u. s. w. Bd. I. S. 460 f.

schon Ueberweg abgewiesen hatte,[1]) tritt auch Jürgen Bona Meyer entgegen. „Kant will also offenbar den Thatbestand des *a priori* nicht wiederum a priori darthun, sondern denselben nach den allgemeinen Kriterien des a priori auf dem Wege der reflectirenden Selbstbesinnung finden." [2]) Wir verweisen auf die ausführliche Darlegung dieser ganzen unerquicklichen Streitfrage in dem unten genannten Werke, und würden dieselbe als dort erledigt bezeichnen, wenn die sorgsame Untersuchung mit einem Urtheile beschlossen worden wäre, in dem sich kritische Freiheit hätte bekunden dürfen: im leisen Ausdruck einer menschlichen Empfindung über jene unglückselige Verwirrung. Statt dessen wird daselbst die Meinung behauptet, dass Kant selbst „in jenem Wahne befangen gewesen sei." „Darüber ist es bei Kant nicht zum klaren Ausdrucke gekommen, dass wir freilich nicht aus der Erfahrung die apriorischen Formen, aber durch Reflexion über die Erfahrung das Bewusstsein dieses Besitzes gewinnen. Fries hat die Kant'sche Philosophie in trefflicher Weise nach dieser Seite ergänzt." [3])

So muss es denn in Rücksicht auf solche auch heute noch keineswegs antiquirte[4]) Ansichten ausdrücklich ausgesprochen werden, dass der Entdecker des Gedankens vom Transscendental-*a priori* sich doch über den Weg klar geworden sein möchte, auf dem er zur Entdeckung der apriorischen Bedingungen der Erfahrung nach aller Menschenmöglichkeit allein gelangt sein konnte. Dass er sie nach der transscendentalen Methode nur in der historisch-literarischen, allenfalls auch psychologischen, kurz der „metaphysischen" Reflexion gefunden haben kann und darf, hebt die Apriorität nicht auf — und schliesst sie nicht ab; sondern bereitet sie lediglich vor, nämlich die transscendentale Apriorität.

---

[1]) Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. Bd. III. S. 210 vgl. 6. Aufl. 1883. S. 281 f.

[2]) Kants Psychologie, 1870. S. 134.

[3]) a. a. O. S. 166.

[4]) „Die metaphysische Bedeutung der Kategorieen ist daher auch für Kant doch eigentlich nur der Gegenstand eines glücklichen Errathens." Lotze, Metaphysik S. 23. Daher die Kategorieen, die eine Seite vorher mit dem Titel eines „geistreichen Versuchs" beehrt waren, hier schlechtweg ein „philosophisches Spielzeug genannt" werden.

Ein anderer Vorwurf ist gegen diese angeblich rechtlos empirische Auffindung der Kategorieen von Herbart erhoben worden: „Kant hatte der Sinnlichkeit ihre Formen angewiesen; die Reihe kam nun an den Verstand. Das Vorurtheil von Seelenvermögen, deren jedes gewisse bestimmte Formen in die Erfahrung hineintrage, war einmal da."[1]) Dass „das Vorurtheil von Seelenvermögen" diese Abstraction veranlasst habe, ist nicht bewiesen; wie es sich mit demselben verhält, werden wir noch in besondere Erwägung ziehen; nur ist es unwahrscheinlich von vornherein, dass Kant, der in der vorkritischen Periode bereits so ablehnend gegen die „Grundkräfte oder Grundfähigkeiten" der Seele[2]) sich geäussert, in so reifer Zeit dieser *ignava ratio* verfallen sein sollte. Dagegen wissen wir von der Aesthetik her, dass Kant in den Vorstellungen selbst, es seien Anschauungen oder Begriffe, die Form von der Materie scheidet. Und dies rechnet ihm Herbart hoch an.[3]) Derselben Unterscheidung spürt nun Kant auch in dem angezogenen Satze nach. Herbart dagegen lässt die Kategorieen aus den „verschiedenartigsten Materialien" entstehen. „In den Urtheilen entspringt, ihrem Wesen nach, der Begriff der Verneinung. Folglich auch dessen Gegentheil, der Begriff der Bejahung . . Weiter giebt die Zusammensetzung mehrerer Urtheile . . Gelegenheit zu hypothetischen Sprachformen in Sätzen . . Endlich enthüllt die Erfahrung . . Zufälligkeit. Dies Mancherlei, das von ganz verschiedenen Orten her muss zusammengesucht werden, wenn man seinen Ursprung wissen will: hatte sich empirisch in den üblichen Formen der Urtheile und Sätze dargeboten. „Wenn wir vom Inhalte der Urtheile abstrahiren, so finden wir, (dies sind Kant's eigene Worte), dass die Function des Denkens unter vier Titeln mit drei Momenten könne gebracht werden." Die ganze Deduction Kant's liegt in den Worten: so finden wir. Ein schlechtes Fundament für eine Lehre, welche das Vermögen des Verstandes ausmessen wollte! Gesetzt aber, die bekannte Tafel der Ur-

---

[1]) Metaphysik, I. WW. Bd. III. S. 121 ff.

[2]) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllog. Figuren 1762. WW. Bd. I. 72.

[3]) a. a. O. S. 129 ff.

theilsformen hätte wirklich, was sie nicht hat, wesentlichen innern Zusammenhang: so musste nun noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urtheilsformen der leeren Logik sich in metaphysische Erkenntnissbegriffe verwandeln sollten. Wir wollen annehmen, der Sprung sei geschehen." Wir wollen annehmen? Herbart kann die „transscendentale Deduction" in den beiden Bearbeitungen für keine ausreichende Erklärung, für einen „Sprung" ansehen; aber „annehmen wollen, dass der Sprung geschehen sei," bedeutet das Vorhandensein der transscendentalen Deduction gänzlich ignoriren: und die „ganze" Deduction in den Worten: so finden wir, bestehen lassen. Dies möchte denn aber doch wohl in dem „Finden" zu viel suchen heissen.

Vor Allem gebe man die Meinung auf, welche auch Schopenhauer ausspricht, als ob Kant die reinen Verstandesbegriffe der transscendentalen Aesthetik nachgekünstelt habe. Wir sind vielmehr geneigt anzunehmen, dass Kant die Kategorieen vor Raum und Zeit als apriorische Elemente dritten Grades (ob. S. 214 ff) erkannt habe. Denn worauf und wovon er ausging, war die Frage: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Diese Möglichkeit beruht auf der synthetischen Einheit, welche wir aus uns in die Dinge legen. Diese synthetische Einheit ist die Kategorie.[1]) Erst von den Kategorieen aus scheint daher der transscendentale Charakter des *a priori* auf Raum und Zeit überzugehen. Aber wenn die Kategorie auch nur als ein Ursprüngliches und als die synthetische Form des Verstandes gilt und noch gar nicht als die synthetische Einheit des Grundsatzes, so liegt doch schon in ihrer etymologischen Bedeutung Hinweis genug auf die kritische Grundfrage, um als erster Keim der Antwort auf dieselbe angesehen werden zu dürfen; denn in ihr ist der ablesbare Grund der Synthesis ausgedrückt. Umgekehrt kann von diesem Grunde aus die Frage sich erheben, was Kant genöthigt habe, Raum und Zeit als selbständige Aprioritäten von der synthetischen Einheit

---

[1]) Es scheint demgemäss eine für das systematische Verständniss förderliche Aufgabe zu sein, den vorhandenen Schatz an Kantischen Manuscripten daraufhin durchzusehen: ob sich Bemerkungen finden, welche diese Vermuthung bestätigen. Vergl. E. Laas, Idealismus und Positivismus III. 1884. S. 434.

des Verstandes abzusondern, und als transscendentale Formen eigener Geltung auszuzeichnen.

Für diese unsere Auffassung von der organisirenden Bedeutung der Kategorie im Plane der Kritik sei auf eine versteckte Stelle hingewiesen, in welcher unsere Ansicht angedeutet ist. Indem Kant nämlich gegen Eberhard den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen als den Knotenpunkt der Transscendentalphilosophie aufrecht erhält, sagt er, schon der Ausdruck synthetisch enthalte den Gedanken einer Synthesis a priori, und veranlasse die Untersuchung: „ob es nicht Begriffe (Kategorieen) gebe, die nichts als die reine synthetische Einheit eines Mannichfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt aussagen, und die a priori aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen; und da diese nun bloss das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl a priori vorausgesetzt werde.“ [1])

Diese höcht merkwürdige Stelle sei Allen denen zur Beachtung empfohlen, welche in der Abstraction der Kategorieen eine den reinen Formen der Sinnlichkeit nachgebildete Künstelei erblicken. Wie man auch über die Ausführung der transscendentalen Logik denken mag, die Anlage und der Grundgedanke derselben, die reinen Verstandesbegriffe aus den Formen des Urtheils abzuleiten, zeugt von derselben psychologischen Klarheit und derselben transscendentalen Tiefe, welche die Tadler der Logik in der Aesthetik bewundern. Denn die Form des Urtheils ist das Gerüst des synthetischen Grundsatzes.

Die Apriorität der Kategorieen steigert sich demgemäss in derselben Weise, wie die von Raum und Zeit. Zuerst werden sie als „ursprünglich erzeugte“ und als „Stammbegriffe des Verstandes“ *a priori* genannt, und als solche werden sie bei einer Untersuchung der „Elemente der menschlichen Erkenntniss nach langem Nachdenken“ abgesondert. Erst später werden die „Stammbegriffe“ zu den „Formen der Erfahrung“ vertieft. Der metaphysischen Deduction folgt die trans-

[1] Ueber eine Entdeckung u. s. w. Bd. I. S. 475.

scendentale. Nach welchem Princip aber vollzieht Kant die erstere? Er behauptet, nach einem solchen zu verfahren; auf den Mangel desselben bei Aristoteles gründet er den Vorwurf, den er diesem macht, seine Kategorieen „aufgerafft" zu haben. Dieses Princip für die metaphysische Entdeckung der Kategorieen ist das Princip der transscendentalen Leistung derselben: das der synthetischen Einheiten der Erfahrung.

Noch durchzittert von der Angst des Forschens, ehe nach der Arbeit langer Jahre die Gunst des Augenblicks Klarheit gebracht, unbekannt daher noch mit gegnerischen Einwürfen, in solcher persönlichen Einheit noch mit der Sache und unbedacht auf vorsichtige, dem Vorurtheil begegnende Ueberführung tritt diese grosse Entdeckung in der Kritik auf. In den Prolegomenen dagegen steht der Autor bereits seinem Werke gegenüber, und so kann er auch dem Leser nachhelfen. Wir wollen hier eine Stelle einschalten, welche vornehmlich geeignet scheint, das Urtheil über den erkenntnisskritischen Werth der Kategorieen zu orientiren. „Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält, und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannichfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectiv-giltig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich ausser Zweifel sein konnte, dass gerade nur diese, und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Denken der Dinge aus blossem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie wie billig nach ihrem alten Namen Kategorieen."[1]) Um nun dieses „Princip" zu verstehen, und den Gedanken, der Kant bei der Ableitung aus demselben leitete, dergestalt, dass er über die

[1]) Prolegomena, Bd. III. S. 89 f

Richtigkeit der abgeleiteten Kategorieen sogar der Zahl nach „ausser Zweifel sein konnte", müssen wir die transscendentale Bedeutung derselben von Neuem ins Auge fassen.

Die Aufgabe der transscendentalen Logik besteht darin: die Möglichkeit von Erfahrungsurtheilen nachzuweisen. Erfahrungsurtheile sollen von den Wahrnehmungsurtheilen dadurch unterschieden sein, dass sie objective Gültigkeit, und desshalb nothwendige Allgemeinheit ausdrücken.[1]) Dieses „desshalb" muss uns bereits nach dem Realsinn der Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische einleuchten; genauer werden wir weiterhin darüber Rechenschaft geben. Die Frage ist jetzt nur: Wie sind Urtheile, welche nothwendige Allgemeinheit aussprechen, wie sind Erfahrungsurtheile möglich? Durch welche formale Bedingungen werden sie ermöglicht? Das ist die transscendentale Frage.

Wir kennen bereits die einzig denkbare Antwort. Nur, wenn wir die Nothwendigkeit selber hervorbringen. Von diesem Gedanken geht alles bei Kant aus. Die Erfahrungsurtheile, wenn anders es solche geben soll, wenn anders Hume nicht Recht behält, „erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist." Wir wollen jetzt einen Augenblick die Frage bei Seite lassen, wie man dieser „ursprünglich erzeugten Begriffe" habhaft werden könne? und uns mit Rücksicht auf die zeitgenössische philosophische Discussion, die bei Hume stehen geblieben ist und gleich diesem Newton ignorirt, zu der Frage herablassen: Lässt sich denn wirklich ein Unterschied zwischen den Wahrnehmungs- und den Erfahrungsurtheilen behaupten? Besteht nicht vielmehr alle Erfahrung lediglich in der Vergleichung und Verknüpfung der Wahrnehmungen?

Auf diese Frage ist zweierlei zu antworten. Erstlich: Nimmst du dies an, dann giebt es keine Ausflucht vor Hume. An dieser Stelle den nüchternen Kopf spielen wollen, das Verlangen nach strenger Nothwendigkeit als ein dogmatisches, phantastisches abweisen, hinterher aber dennoch eine Art

---

[1]) Proleg. Bd. III. S. 58.

von Nothwendigkeit in der „rationalen Bearbeitung" der Wahrnehmungen einrichten, ein solches Verfahren muss als ein Spiel mit Worten schlechterdings verworfen werden.

Die zweite Antwort aber ist sachlich entscheidend. Es ist doch offenbar ein Unterschied, ob ich sage: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm; oder ob ich sage: die Sonne erwärmt den Stein. In dem einen Falle fälle ich ein subjectives Urtheil, das sich auf gewohnheitsmässige Wahrnehmung stützt; im andern aber erhebe ich mich zu einem synthetischen Satze, dem ich Nothwendigkeit beimesse. Nun wird man zwar wieder sagen: der Unterschied läuft darauf hinaus, dass ich dem Urtheile eine Nothwendigkeit beimesse, welche nicht in ihm liegt. Aber hier macht der Skeptiker den fundamentalen Fehler, den Inhalt der Erfahrung in grober Weise scheinbar zu analysiren. Nimmermehr ist erwiesen, dass in der Sinneswahrnehmung selbst, oder in den Eindrücken, welche etwaige Dinge auf uns machen, diejenige Art der Verknüpfung selbst gegeben sei, welche wir die ursächliche nennen. Schon von schottischer Seite ist für diesen Gedanken geltend gemacht worden, dass wir nicht jede Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen als ein causales Erfolgen ausgeben. Wenn daher der Skeptiker eigentlich nicht mehr sagt: als der Begriff der Causalität liege schon in der Succession, sei die Succession, so macht er schlechtweg eine *petitio principii*; denn eben darum handelt es sich, zu erklären, wie wir zu Newtons Begriff der Ursache kommen, darauf aber weiss der Sensualist nur zu sagen: *in time* oder *by custom*.

Wie Raum und Zeit nicht in den Empfindungen an sich liegen, sondern an den Empfindungen erst zu Erscheinungen verarbeitet werden, so sind auch die Formen der Verknüpfung in allen Urtheilen „ursprünglich erzeugte Begriffe", apriorische Formen des Denkens. Wir haben dies soeben an dem Begriffe der Ursache betrachtet. Es wird genauer dargethan werden. Man muss dies aufs strengste nehmen und einsehen, dass es hier keinen Ausweg giebt. Auch das Auskunftsmittel, der Begriff der Causalität sei eine „Verallgemeinerung" der Succession, hilft gar Nichts und ist gänzlich zu verwerfen. Denn, angenommen selbst, sie könne nicht gelten, was sie vorgiebt, so müssen wir immer fragen: welche Eigenthümlichkeit oder selbst Sonderbarkeit des Denkens ruft diese „Verallgemeinerung"

für die Wissenschaft hervor? Wie kommen wir von der Wahrnehmung der Succession zu dem Gedanken einer Generalisation, welche jene als Causalitätsgesetz der Physik deutet? Das ist die Frage, welche keine sensualistische Psychologie beantwortet hat. Man wird die Gewohnheit nicht für eine Denk-Bestimmung der Wissenschaft halten wollen.

Man kann diese Incongruenz der blossen groben Erfahrung mit dem vom Verstandesbegriffe erfüllten Urtheile aber auch an jedem beliebigen Satze zeigen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt werde. Diesen Begriff giebt die blosse Anschauung nicht. Aus dem Begriff liesse sich zwar ebensowenig der Grundsatz erdenken; aber auch die Anschauung allein kann ihn nicht schaffen. So muss man in allen Urtheilen diesen verknüpfenden Begriff als ein plus erkennen, welches nicht schlechtweg in der Summe der Wahrnehmungen enthalten ist. „Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, sofern sie objectiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die bloss, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumirt und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheil verknüpft werden."[1]) Der „reine" Verstandesbegriff ist es demnach, auf welchen die objective Gültigkeit des Urtheils allererst gegründet wird.

Hier ist nun wieder ein bedenkliches Fragezeichen zu machen. Alle „blosse" Erfahrung sollen wir nach Kant für blosse Wahrnehmung halten, welche nur „comparative Allgemeinheit" gebe. Dahingegen wird eine strenge Nothwendigkeit postulirt, und schliesslich dargeboten in dem „reinen" Verstandesbegriff. Wo aber bleibt die Gewähr, dass dieser „reine" Begriff nicht ebenfalls ein „blosser" ist, welchen keine Brücke mit den Formen der Sinnlichkeit verbindet? Wir wollen einmal zugeben, dass die synthetische Einheit, auf welcher die objective Gültigkeit eines Urtheils beruht, nicht in den Wahrnehmungen an sich enthalten sei; stiftet denn aber

[1]) Proleg. Bd. III. S. 62.

die Einheit, welche der reine Verstandesbegriff ausdrückt, wirklich eine Synthesis in demjenigen, von dem die Kritik des Bewusstseins schlechterdings nicht absehen kann: in dem Mannichfaltigen der Anschauung?

Diese Frage wird am bündigsten beantwortet werden in der Lösung der Frage, welche wir zuerst gestellt haben: Wie können wir dieser reinen Verstandesbegriffe habhaft werden? Zugegeben, sie seien *a priori*, sie bedingen die Möglichkeit der Erfahrung: wie kann man sie alle denn erreichen? Wie ist man sicher, dass es ihrer nicht mehr, noch weniger giebt?

Hier muss uns die einleitende Erwägung, welche wir (oben S. 76 ff; 136 ff) angestellt haben, und sie allein kann uns orientiren. Allerdings müssen wir unterscheiden, was Kant, von der innern Logik seiner Methode getrieben, angestrebt hat von dem Ausdruck, in welchem er die Einheit seines Grundgedankens selbst begriffen und dargestellt hat. Wir haben erkannt, dass die Entdeckung wie die Anordnung der Kategorieen aus dem Gesichtspunkt der Grundsätze erfolgen musste, weil in diesem letztlich Kant die Einheit der Erfahrung gründet; und dass er demzufolge zu den Urtheilsarten zurückging, vielmehr bei ihnen stehen blieb, welche die Aristotelische Logik bereits im Grossen und Ganzen ausgezeichnet hatte. Kategorieen und Urtheile sind nur die Schablonen, die bei aller materiellen Verschiedenheit des Inhalts der Erkenntnisse die durchgängig gemeinsamen Grundzüge derselben kennzeichnen. Der Werth und Grund dieser Erkenntnisse aber liegt nicht in diesen psychologischen Wendungen, sondern in der Fassung, welche sich in den Grundsätzen vollzieht.

Daraus folgt, dass Kant solche und so viele Kategorieen ausgesondert haben werde, welche und soviele ihrer in Grundsätzen sich fruchtbar und gültig erweisen. In den Grundsätzen liegt das Princip und das Kriterium. Und nur sofern in den Urtheilsarten die Schablonen der Grundsätze erkannt werden, kann man an den Urtheilen die Kategorieen unterscheiden und von ihnen ableiten.

Ueber dieses sothane Verhältniss der drei Gruppen von Voraussetzungen lässt nun Kant allerdings in der Anordnung seiner Deductionen wenigstens nicht volle Klarheit erkennen. Dass zwischen denselben nur ein methodischer Unterschied be-

züglich der Gewinnung, nicht aber bezüglich der Charakteristik der Erkenntnisse besteht, das ist zum mindesten nicht ausdrücklich von Kant ausgesprochen worden; und wir dürfen vielleicht sagen, dass wir in diesem Punkte „den Autor besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat,“ indem wir das Recht seines Grundgedankens zur Entfaltung bringen. Uebrigens bezeichnet er selbst als das Wesentliche in diesem Systeme der Kategorieen: dass „die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte.“ [1])

Diese Wahrheit seines methodischen Grundgedankens führte ihn zur Revision der Urtheilsarten. Und dieser wollen wir nunmehr uns zuwenden, indem wir Kants Verfahren, wie es in seinen Worten sich ausspricht, mit der Logik seiner Sache vergleichen.

Um die Kategorieen als die Einheiten in den Grundsätzen zu erkennen, muss die „Analytik der Begriffe“ sie als die Einheiten in den Urtheilsarten ausfindig machen. Diese Analytik ist aber „die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen“, und sie muss „die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen“ (S. 86). Aber dieses Verfolgen ist trotzdem nicht als psychologische Analyse zu verstehen; „wo diese Untersuchung werde vollendet sein, lässt sich, nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren, niemals mit Sicherheit bestimmen.“ (S. 87.) Der „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“ wendet sich im transscendentalen Sinne an die Tafel der Urtheile. In dieser aber bezeichnet das Urtheil überhaupt den Charakter des Denkens im Unterschiede von der Anschauung, die wir ebenfalls als eine nothwendige Beziehungsform des Bewusstseins auf seinen Inhalt erkannt haben. Die andere Art von Bezogenheit, welche im Denken stattfindet, prägt das Urtheil aus. Denken ist Urtheilen. Wie geschieht nun das Denken?

Denken vermittelt Erkenntniss durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als die Prädicate möglicher Urtheile, auf

---

[1]) Prologomena III. S. 90; vgl. A. Stadler, Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie S. 51.

irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bezieht sich der Begriff des Körpers z. B. auf das Metall, das durch ihn erkannt wird in dem Urtheile: ein jedes Metall ist ein Körper. Der Begriff ist mithin nur dadurch Begriff, dass er vermittelst der Vorstellungen, die unter ihm enthalten sind, sich auf Gegenstände beziehen kann. Diese Beziehung ist das Urtheil. Die Aufgabe und die Arten des Begriffs müssen daher mit den Formen des Urtheils denselben gedanklichen Inhalt haben.

So wird auch die Bestimmung klar, die Kant von der sinnlichen Anschauung annimmt: sie sei „unmittelbare Vorstellung". Das Urtheil nämlich, dem sie entgegengesetzt wird, ist die mittelbare, nämlich die durch den Begriff vermittelte Erkenntniss eines Gegenstandes, „mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben." (S. 88.) Indem nun aber der Begriff nur als Prädicat möglicher Urtheile Begriff ist, setzt er eine „Einheit der Handlung" des Denkens voraus, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Diese Einheit der Handlung des Denkens nennt Kant: „Function." Und diese Functionen des Denkens finden wir sämmtlich, indem wir „die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen". Auf diesen Ausdruck: „Functionen der Einheit in den Urtheilen" muss man Acht haben; er zeigt, wie Kategorieen und Urtheile sachlich zusammenhängen. Function ist die Einheit der Handlung; das Urtheil ist die Function des Denkens, und als solche die Einheit der Handlung des Denkens; aber Kant sagt schlechtweg: „alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen"; damit ist bereits gesagt: sie seien Functionen der Kategorieen.

Kant hat diesen Zusammenhang durch den Unterschied von „allgemeiner" und transscendentaler Logik bezeichnet; nur hat er nicht deutlich genug hervorgehoben, dass jene allgemeine Logik selbst in ihrem historischen Ursprung eine Art von transscendentaler Logik sein wollte, nämlich metaphysisch war, indem ihr das Denken das Sein bedeutete. Erst als der Irrthum aufkam, die Logik sei ein Theil der Psychologie, insofern sie von angeblichen Naturgesetzen des Denkens handele, da bildete sich diesem schweren Irrthum gegenüber der nur in seiner polemischen Tendenz klare Begriff einer formalen Logik

aus, die sich, um von der Psychologie unabhängig zu werden, auch von aller Metaphysik losreissen zu müssen glaubte. Denn die Abstraction von dem besondern Inhalt der Erkenntniss erklärt diesen Formalismus nicht ausreichend.

Die Befreiung von aller psychologischen Beimischung leistet Kant durch den Unterschied der „reinen“ Logik von der „angewandten“. Die letztere berücksichtigt die „subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt“ (S. 78). Die Absonderung der „blossen Form des Denkens“ von „allem Inhalt der Verstandeserkenntniss und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände“ ergiebt den Unterschied zwischen „allgemeiner“ und „besonderer“ Logik. Die letztere ist das „Organon dieser oder jener Wissenschaft“; sie sollte aber nicht als „Propädeutik“ vorangeschickt werden. „Denn man muss die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regel angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.“ (S. 77.) Mithin muss die Logik rein sein und allgemein. Genügt denn nun aber diese doppelte Abstraction von dem materiellen Inhalt und dem psychologischen Verlauf des Denkens, um „die schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet“, auch nur zu ermitteln, geschweige zu beglaubigen?

Dieser Frage konnte sich Kant nicht entziehen, nachdem er den Begriff des Transscendentalen zum Gegenstand und Centrum seiner Philosophie gemacht hatte. Daher lässt es sich auch begreifen, dass er in diesem Zusammenhang diesen seinen Hauptbegriff, als ob er ihn nicht die ganze Aesthetik hindurch bereits behandelt hätte, mit neuer Emphase einführt. „Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt.“ Der Gedanke dieser Anmerkung ist aber, dass die transscendentale Geltung „die Möglichkeit der Erkenntniss oder den Gebrauch derselben *a priori*“ bedeute. Mithin kann die „Form des Denkens überhaupt“ nicht die ganze Aufgabe der Logik sein; sondern es muss die Form des Denkens „der Gegenstände überhaupt“, sofern diese Gegenstände nicht empirisch, sondern rein gedacht werden, von der Logik mitzuberücksichtigen sein.

Es wird also eine Logik aufgestellt werden müssen, „in

der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirte; denn diejenige, welche bloss die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschliessen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntniss von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann." So entsteht die „Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes- oder Vernunfterkenntnisses", das ist die transscendentale Logik, die „den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit" der Erkenntnisse von Gegenständen *a priori* bestimmt. Diese transscendentale Logik lehrt daher auch von dem Verstande und der Vernunft nicht blos wie die allgemeine Logik die „Regeln", sondern die „Gesetze".

Woher nun aber diese Gesetze, die doch eben nicht Naturgesetze sein sollen, und dennoch von Gegenständen *a priori* gelten? Mit dieser Frage stehen wir wiederum am Anfang, oder vor der alten Frage: „Was ist Wahrheit?" Das „blos logische Kriterium der Wahrheit" ist nur die „negative Bedingung aller Wahrheit." Daher kann sich „Niemand blos mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen." Wenn der „Kanon" der allgemeinen Logik als „Organon" missbraucht wird, so entsteht die „Logik des Scheins", die Dialektik. Dagegen kann die transscendentale Logik, auch materiell gedacht, eine „Logik der Wahrheit" sein, sofern sie die „Principien" giebt, „ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann." Diese Principien gehen aus dem Einen Princip hervor, welches uns als die Einheit des Bewusstseins bekannt ist. Diese Einheit des Bewusstseins befasst nun aber die Kategorieen und die Einheiten der Handlung, die wir Urtheile nennen. Nunmehr können wir der Aufgabe uns zuwenden, die Tafeln der Urtheile und der Kategorieen und zwar Beide gemeinschaftlich zu ordnen. Von den Grundsätzen sehen wir zwar der genauern und übersichtlichern Entwickelung wegen im Einzelnen ab; aber dass ihr erkenntnisskritischer Werth jene Anordnung leitet, dürfen wir nirgends aus dem Auge verlieren, weder für die vier Titel, noch für deren je drei Momente.[1])

---

[1]) Dass die Wahl der Titel allmählich und nach vielfachem Probiren erfolgt ist, zeigen die von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen"

Die erste Rücksicht, nach welcher wir Arten des Urtheils unterscheiden müssen, hat uns die Aesthetik nahe gelegt. Denn wenn Gegenstände constituirt werden sollen, so lehrt sie, dass solche zuallernächst den Bedingungen der Mathematik entsprechen, mithin als Grössen darstellbar sein müssen. Wenn daher die Urtheile, welche die transscendentale Logik unterscheidet, die Beziehungen auf den Gegenstand *a priori* darzulegen haben, so muss als eine solche die Grössen-Beziehung ausgezeichnet werden. Dies ergiebt die Eintheilung der Urtheile und Kategorieen nach dem Gesichtspunkt der „Quantität".

Es bleibt jedoch selbst innerhalb der Mathematik nicht dabei, die Gegenstände nur als Grössen zu betrachten; es wird vielmehr Rücksicht und Bedacht genommen auf diejenigen Bestimmtheiten der Gegenstände, welche die Beschaffenheits-Unterschiede der Dinge und in denselben deren Realität darlegen. So sehr damit das Empirische der Gegenstände berührt zu werden scheint, so können wir uns doch dem Versuche nicht entziehen, auch für diesen eindringlichen Unterschied den „Begriff eines Gegenstandes überhaupt" vorzubereiten. Dieser Rücksicht dient der Titel der „Qualität".

Endlich kommt für die Dinge Alles darauf an, dass und wie ihre Verhältnisse zu einander bestimmt werden. In diesen Bestimmungen der Verhältnisse und gemäss denselben constituiren sich erst die Gegenstände als solche der Erfahrung, nach dem hergebrachten Sinne des Wortes. Sie sind dann nicht blos mathematische Gegenstände, sondern werden, als in Verhältnissbestimmungen constituirt, zu Gegenständen, welche als Naturkräfte auftreten können. So macht sich der Titel der „Relation" geltend.

Damit sind zwar die allgemeinen Rücksichten auf den Inhalt der Erkenntnisse erschöpft; es treten nun aber die Rück-

---

Kants, vgl. S. 152, wo 5 Arten der „metaphysischen Begriffe" unterschieden werden; ib. S. 154 werden „rationale Grundbegriffe" und „Elementarbegriffe" unterschieden. Besonders instructiv ist die Bemerkung S. 173: „Die Grundbegriffe aller unsrer Erkenntniss sind: erstens, das Sein überhaupt, quidditas; zweitens, wie etwas ist; drittens, wieviel mal es ist. Das, wodurch die Dinge gegeben sind, ist die Empfindung, wie sie gegeben sind, reine Anschauung." Also hat Kant nicht ohne Absicht die Quantität vorangestellt.

sichten auf den methodischen Werth derselben hervor. Hundert mögliche Thaler sind ihrem begrifflichen Inhalte nach nicht weniger als hundert wirkliche; aber auf den Gesammtinhalt der Erkenntniss bezogen und dadurch in ihrem Einzelwerthe als Erkenntnisse bedeuten sie weniger, da sie die Erkenntniss auf den Modus des analytischen Denkens einschränken würden. So macht schon das synthetische Urtheil als solches auf die Forderung aufmerksam, einen Unterschied an den Urtheilen zu statuiren, denen die „Modalität" gerecht werden soll.

Leiten wir aus diesen vier Titeln nunmehr die je drei Momente derselben ab, so ist zunächst die einleitende Bemerkung Kants zur Rechtfertigung derselben zu beachten, dass „diese Eintheilung in einigen, obzwar nicht wesentlichen Stücken von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint." So hat Kant selbst über diese seine Neuerung gedacht. In der That beruht sein Selbstgefühl bezüglich seiner Entdeckung des Leitfadens der Urtheile lediglich auf der des Princips, welches nichts Anderes als den Zusammenhang der Denk-Mittel mit dem Erkennen als ihrem Zwecke geltend macht. Aus dieser synthetischen Bedeutung der Einheit des Bewusstseins und somit, obschon dies nicht ausdrücklich, aus dem Gesichtspunkt der Grundsätze erklärt Kant selbst in dem einen Falle deutlicher, in dem andern durch Hinweisung auf den „vielleicht" künftig sich ergebenden Nutzen die Abweichungen, die er von der „gewohnten Technik" nothwendig erachtet.

Gegenstände müssen vor Allem Grössen sein. Als solche aber müssen sie gezählt werden können. Zahlen setzen eine Einheit voraus, die zum Massstab dient. So muss es eine „Einheit der Handlung" geben, in welcher das einzelne Urtheil sich vollzieht. Jedes Urtheil ist als solches eine Einheit der Handlung; diejenige Einheit aber, welche das einzelne Urtheil darstellt, giebt dieser nothwendigen Bedingung des Urtheils ihren logischen Ort. Dem einzelnen Urtheil entspricht die Kategorie der Einheit.

Man beachtet nicht immer, dass für jeden logischen Ausdruck innerhalb der Logik ein Ort ausgezeichnet werden muss, an dem er Heimathsrecht empfängt. Das einzelne Urtheil und seine Kategorie, die Einheit ist der logische Ort des Begriffs der Einheit.

Aber diese Einheit ist keine absolute; sie wird gebildet, um über sich selbst hinauszugehen, sie ist nach ihrem wissenschaftlichen Gebrauche von Natur ein Plural. Die Einheit ist Einheit der Mehrheit. Diese „Einheit der Handlung", welche die Mehrheit bildet und bindet, ist eine besondere Urtheilsart, die des besondern Urtheils, in welcher die Vielheit als Kategorie waltet. In der Vielheit kommt die Einheit erst zu ihrem Gebrauchswerth, wie in dem besondern Urtheil das einzelne. Dennoch sind beide als Arten zu unterscheiden. Die Vielheit ist zwar nur eine Wiederholung der Einheit; aber dass diese statthaft sei, dass die Einheiten, zu Vielheiten verbunden, eine neue feste Einheit ergeben, nicht ein haltloses Gebinde, das ist die synthetische Kraft dieser Kategorie und dieser Urtheilsart.

Die Vielheit des besonderen Urtheils ist an sich eine Einheit, eine Einheit der Handlung vollstreckend. Noch in anderem Sinne aber kann die Vielheit zur Einheit werden. Sie kann nämlich als die Reihe der Einheiten abschliessend gedacht werden. Alsdann wird das besondere Urtheil zum allgemeinen, die Vielheit zur Allheit. Es ist offenbar, dass die Allheit einen andern Inhalt der Erkenntniss giebt, als den die Vielheit einräumt, die nur in sich, nicht über sich hinaus, nur in ihrem Umfang, nicht nach ihren Grenzen Einheit stiftet. Aber auch von der Einheit des einzelnen Urtheils ist die Allheit unterschieden. Und dieser Unterschied ist es, den Kant hervorhebt.

In Vernunftschlüssen behandeln die Logiker „mit Recht" die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen. Denn weil sie keinen Umfang haben, machen sie ihren Begriff zu einem gemeingültigen. „Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen blos als Erkenntniss, der Grösse nach, so verhält sie sich zu diesem wie Einheit zur Unendlichkeit." (S. 90.) Die Einsetzung von „gemeingültig" für allgemein, so wie der Unendlichkeit für Allheit und die Ausdrücke „blos als Erkenntniss, der Grösse nach" lassen die Unbestimmtheit erkennen, welche sich aus dem Umstande erklärt, dass die Rücksicht auf den Grundsatz der Grösse nicht unverhohlener zum Worte kommt. Allerdings braucht man die Allheit als Unendlichkeit beim Zählen, und so giebt diese besondere Einheit dem Urtheil, als Erkenntniss gedacht, in Bezug auf

den Grössen-Werth seines Inhalts eine besondere synthetische Bedeutung.

Den Unterschieden, die wir in Bezug auf die Qualität an den Erscheinungen machen und fordern, entsprechen die Grundzüge des wissenschaftlichen Denkens, welche in der Qualität der Urtheile und der Kategorieen sich durchführen. Psychologisch ist das bejahende Urtheil ohne Zweifel das interessanteste und wichtigste; aber auch transscendental ist es nicht minder prägnant. Es bezeichnet und vollzieht die Verbindung von Vorstellungen, und zwar ist die Verbindung als solche der Gegenstand des Urtheils. Da nun jedes Urtheil die Einheit der Handlung ist, so bedeutet die Verbindungs-Einheit die Setzung der Einheit als Einheit, nicht als Einheit der Mehrheit. Sofern ich Elemente verbinden darf zu einer Einheit, setze ich in dieser Einheit den Gegenstand in erster Instanz.

Es ist doch nicht selbstverständlich, dass ich ein Etwas setzen darf schlechthin und für sich, kraft der Verbindung, die ich an Begriffen zur Bejahung vollziehe. Das bejahende Urtheil ist der logische Ort für diesen fundamentalen Zug des Denkens, vermöge dessen eine Einheit gesetzt wird, die man im Verhältniss zur relativen Mehrheits-Einheit absolut nennen möchte. Auf diese Bedeutung weist der Name der Kategorie hin, den Kant für diese Urtheilsart eingesetzt hat: er nennt sie nicht Position, Setzung, obschon dieser Ausdruck in den verschiedenen Perioden sich bei ihm findet und direct auf Sein und Nichtsein bezogen erscheint;[1]) sondern geradezu Realität. Denn das bedeutet seinem logischen Orte nach die Realität: das Setzen einer Einheit, die sich in dem sonst unmöglichen Wagniss der Bejahung aufrichtet.

Das unmittelbare Gegentheil der Bejahung ist die Verneinung, die auch als Kategorie keinen andern Namen annimmt. Es ist eine unmittelbare Grundthätigkeit des wissenschaftlichen Denkens, die in der Negation sich behauptet: Denk-Elemente seien zu trennen. Sie werden in der Synthesis zusammengethan, und die Einheit der Handlung trennt sie. Daher ist das Nichts, welches die Negation hervorbringt, der

---

[1]) Reflexionen Kants ed. B. Erdm. II. S. 174.

Qualität nach ein *nihil privativum*, „nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstands, wie der Schatten, die Kälte". Es ist „der leere Gegenstand eines Begriffs," oder eines der „leeren Data zu Begriffen." (S. 259 f.) So durchaus ist das Nichts der Qualität mit dem Etwas der Realität verbunden, dass es im Unterschiede von dem „Unding" des *nihil negativum*, welches ein „leerer Gegenstand ohne Begriff" ist, worin also „der Begriff sogar sich selbst aufhebt", nur dieses Etwas ausschliesst. Das allein ist das Amt der Qualität: Begriffe zu verbinden, oder zu trennen.

Indessen ist dieses „oder" zu ergänzen: es fällt auch in das Ressort der Qualität, zugleich zu verbinden und zu trennen, nämlich bei der Setzung eine Trennung zu vollziehen, das will sagen, zu „beschränken". Dieser eigenthümlichen Fähigkeit und Aufgabe des wissenschaftlichen Denkens entspricht das unendliche Urtheil. Denn ein Unendliches ist es, was in dieser Urtheilsart gesetzt wird, sodass das Urtheil als ein bejahendes erscheinen könnte. Die transscendentale Logik aber sieht nicht, wie die allgemeine, „von allem Inhalt des Prädicats" ab, sondern betrachtet das Urtheil auch „nach dem Werthe oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines blos verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung der gesammten Erkenntniss für einen Gewinn verschafft." Desshalb muss von dem Urtheil: die Seele ist nicht sterblich unterschieden werden das Urtheil: die Seele ist unsterblich. Durch letzteres Urtheil wird die unendliche „Sphäre alles Möglichen" gesetzt, aber durch das Sterbliche beschränkt; und in den übrigen Umfang, der noch immer unendlich bleibt, also die Positivität der Seele nicht erhöht, die letztere eingeordnet. „Diese unendlichen Urtheile also in Ansehung des logischen Umfangs sind wirklich blos beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss überhaupt." Indessen mit dieser logischen Rechtfertigung beschliesst Kant die Begründung seiner Anordnung nicht; sondern vielmehr mit dem Hinweis: „weil die hierbei ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntniss *a priori* wichtig sein kann." Diese transscendentale Bedeutung des unendlichen Urtheils verräth jedoch bereits die Kategorie der Limitation, welche die genaueste Beziehung des Begriffs des Unendlichen mit dem der Realität kundgiebt.

Und auch dieser sachlogische Unterschied wird sogleich angedeutet: dass das Unendliche in zwei Arten sich abtheilt, deren eine der Quantität zugehört, nämlich das Unendlichgrosse in der Allheit, die andere dagegen, das Unendlichkleine, der Qualität zufällt, welche dasselbe in der Limitation erzeugt.[1])

Durch Quantität und Qualität werden die Begriffe von Gegenständen der Grösse nach erschöpft. Aber als Grössen werden die Gegenstände nur vorbereitet; die Grösse ist der mathematische Gesichtspunkt zur Fixirung des Gegenstandes, der Umriss desselben. Der eigentliche Körper des Gegenstandes baut sich in den Verhältnissen auf, in denen das Mannichfaltige der Anschauung sich bestimmt. Indem das Mannichfaltige in diesen Verhältnissen bestimmt wird, erwächst der Gegenstand in eigentlicher körperlicher Bedeutung. Und so erweisen sich Urtheile und Kategorieen der Relation als nothwendig, um die Bestimmung dieser Verhältnisse zu vollziehen.

Die Bestimmungen der Relation machen eine Voraussetzung erforderlich: es muss das Etwas gesetzt werden, an welchem Relationen zu bestimmen seien. Man sage nicht, dieses Etwas sei eben das Mannichfaltige der Anschauung; denn das kennen wir nicht innerhalb des Denkens, sondern allein innerhalb des Erkennens, für das wir es später heranzuziehen haben werden. Auch als ein Grundzug des Denkens ist die Setzung dieses Etwas auszuzeichnen.

Man sage auch nicht, dieses Etwas werde durch die Realität vertreten; denn diese ist unrelativisch gedacht, als ein x schlechthin. Jetzt aber kommt es uns auf ein x an, welches ein x für y sei; den Functionen soll die Grundlage gegeben werden. Dieses relative Etwas ist die Einheit des kategorischen Urtheils.

Man sagt vielfach, das Urtheil mit seinem grammatischen

---

[1]) Ueber den Zusammenhang von Realität, Negation und Limitation vgl. die „Reflexionen Kants" II. S. 201: „Man kann die Negation entweder als der Realität oder als der Affirmation entgegengesetzt betrachten. Im letzten Falle ist sie das logische Oppositum, im ersten die Limitation. „Ein Geist ist nicht ausgedehnt" bedeutet nicht soviel als: seine Ausdehnung ist verschwindend, sondern er kann sie gar nicht haben. Dagegen ist der Punkt nicht ausgedehnt als ein verschwindender Raum. Geister können also nicht als Punkte angesehen werden." Vgl. ib. S. 143.

Ausdruck, dem Satze verwechselnd, dass es die Verbindung von Subject und Prädicat sei. Aber diese Verbindung selbst, diese Relation muss im Besondern ihre logische Legitimirung erlangen: hier im kategorischen Urtheile hat sie ihren logischen Ort. Das kategorische Urtheil ist diejenige Einheit der Handlung, in welcher ein Etwas gesetzt wird für ein Etwas, in welcher derjenige Zusammenhang von Begriffen gestiftet wird, den die Verbindung von Subject und Prädicat bezeichnet. Der transscendentale Werth dieser Relation macht jedoch das grammatische Subject zur Kategorie der Substanz, in welcher als dem *x* das *y* als Inhärenz gedacht wird.

So bildet das kategorische Urtheil mit seiner Einheit der Substanz die Grundlage zu allem Urtheil, und die Voraussetzung für alle Relationen; aber in der That nur die Grundlage, nur die Voraussetzung: „daher denn diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältniss enthielte." (S. 178 f.) Wenn wir nun die eigentlichen Verhältnisse aufsuchen, so suchen wir für die logische Bestimmung derselben ihre Urtheilsformen.

Als solche aber ist die Bedingung, und es könnte scheinen sie allein zu bezeichnen. Man redet auch in der Logik schlechthin von Gesetz und von Bedingung; auch diesen Grundbegriffen ist ihr logischer Ort auszuzeichnen. Dieser ist das hypothetische Urtheil.

Man könnte nun glauben, auch das kategorische Urtheil enthalte eine Bedingung, insofern es ein *x* für ein *y* setzt. Und in der That haben wir ja dieses Verhältniss als eine Bedingung bezeichnet. Indessen diese Bezeichnung entspringt erst aus dem hypothetischen Urtheil. Und die Bedingung hat hierin nur die Bedeutung der Grundlage und Vorbedingung. Was wir Bedingung als einen Grundzug des wissenschaftlichen Denkens zu nennen haben, das besagt mehr, als was die Grundlegung der Substanz leistet. Die Bedingung vollstreckt die Bestimmung einer Relation unter den Elementen des Urtheils. Die Bedingung ist somit Relations-Bedingung, Verhältnissbestimmung, nicht blos Supposition der Verhältniss-Möglichkeit. Die Bedingung des hypothetischen Urtheils macht *a* zum Bedingenden, *b* zum Bedingten, und nicht umgekehrt. Daher ist

die Einheit der Handlung, welche im hypothetischen Urtheil vollzogen wird, „die Consequenz".

Aber diese Consequenz will nicht als eine psychologische Folge gelten, welche etwa vom consecutiven Urtheil beschrieben würde. Denn das wenn — so ist nicht zu verstehen als wann — so. Demgemäss ist die entsprechende Kategorie nicht als Consequenz, sondern nach dem Vollgewicht ihres wissenschaftlichen Einflusses als Causalität benannt worden. Und doch ist der Relations-Charakter dieser Kategorie deutlich festgehalten dadurch, dass der Causalität die Dependenz zugegeben ist, wodurch hinwiederum die reine logische Geltung von empirischen Vorstellungen befreit wird, die mit der Causalität sich vermischen. Ursache und Wirkung liegen in der Art der Einheit des Bewusstseins, welche in der Einheit der hypothetischen Handlung sich bethätigt, *a* zur Ursache und *b* zur Wirkung macht. So ist das metaphorische, nämlich von den Grössen auf alle Arten von Verhältnissgliedern übertragene Beispiel der Causalität die mathematische Function.

Es könnte die Meinung entstehen, dass es nur eine Art der Bedingung, nur eine Art somit der Relation gäbe. Damit wäre aber ausgesprochen, dass es nur eine Art der Anordnung der Begriffe gäbe. Und doch kennen wir neben der Subordination die Coordination. Die erstere kann man allenfalls der hypothetischen Causalität zuweisen; welches gedankliche Princip leitet aber die Coordination? Und wenn man nicht die schablonenhaften Vorstellungen von dem Begriffe hat, dass er die Einschachtelungsfigur der Erkenntnisse darstelle, die man, um ihre Einseitigkeit zu bemänteln, als Pyramide vorführt, wie will man dann diese vollere Bedeutung des Begriffes rechtfertigen?

Wir sehen, auch der Begriff selbst fordert seinen logischen Ort, wie Gesetz und Bedingung. Diesen logischen Ort des Begriffes bildet das disjunctive Urtheil.

Wenn man als die Einheit der Handlung im disjunctiven Urtheil die wechselseitige Bestimmung, die Wechselwirkung hinnimmt, so ist freilich die Meinung verständlich, welche die Selbständigkeit der disjunctiven Urtheilsart bestreitet. Indessen darauf kommt es für die neue Einheit nicht an, dass ebenso wie *b* von *a* bestimmt wird, *b* wechselseitig auch *a* bestimme.

Diese Wechselbestimmung ist in der That nur eine Doppel-Causalität; dazu bedürfte es keiner neuen Urtheilsart. Aber die Frage ist: mit welchem Rechte darf ich so wechselseitig bestimmen? Dieses Recht ertheilt keineswegs die Causalität; es wäre denn, dass sie als ein psychologischer Hebel zu denken wäre. Die transscendentale Kraft der Causalität beschränkt sich auf die einseitige Bestimmung.

Der Grund der Wechselwirkung liegt daher gar nicht in einer Art von Causalität, sondern in der Kategorie der „Gemeinschaft". Diese bildet die Einheit der Handlung, die sich im disjunctiven Urtheil vollzieht. Wenn *a* und *b* wechselseitig einander bestimmen, so setzt dies voraus, dass sie zusammengehören, eine Gemeinschaft bilden. Und diese Gemeinschaft besteht nichtsdestoweniger, wenn auch die Alternative auf zwei Glieder sich erstreckt, dass wenn *a* gesetzt werde, *b* auszuschliessen sei und umgekehrt. Denn immerhin werden *a* und *b* solcher Art als eine Gemeinschaft gedacht, „insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniss ausfüllen; also im Verhältniss der Theile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eigentlichen Erkenntniss ist." Somit ist die Gemeinschaft die der Erkenntnisse. Und damit legitimirt das disjunctive Urtheil nichts Geringeres als den Begriff.

Denn darin steckt vornehmlich die Bedeutung des Begriffs, dass in ihm Erkenntnisse als in ihrer gemeinschaftlichen Einheit geordnet werden. In der wechselseitigen Bestimmung werden die zusammengehörigen Erkenntnisse als Glieder einer Gemeinschaft gedacht, die der Begriff darstellt. Die Disjunction vollzieht daher die Gliederung, in welcher der Begriff besteht und seine Aufgabe hat. Und doch ist die Disjunction nicht lediglich eine logische Eigenart des Bewusstseins, sondern ihre transscendentale Bedeutung erstreckt sich auf die Constituirung des Gegenstandes, der kraft dieser Gemeinschaft erst den abgeschlossenen dinghaften Werth des individuellen Körpers annimmt. „Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich die Sphäre eines eingetheilten Begriffes vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt." (S. 101.) So constituirt der disjunctive Begriff den Gegenstand als die Gemeinschaft seiner Theile, und

die Wechselwirkung ist die allerdings causale Form, vermittelst welcher sich diese Gemeinschaft als Einheit der Handlung herstellt.

Die Modalität der Urtheile geht zwar mit der Relation darin zusammen, dass sie wie diese die Gegenstände nicht blos als Grössen fixirt; sie unterscheidet sich aber von ihr und von allen drei Arten darin, dass sie „nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt,.. sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht.“ Dieser Werth ist der transscendentale; und dennoch soll sie zum Inhalt des Urtheils nichts beitragen?

Die Frage beantwortet sich durch die Unterscheidung des sachlichen vom methodischen Inhalt. Letzteren hat die Modalität freilich, denn darauf beruht ihr Werth; aber sachlichen Inhalt kann das Urtheil allein und ausreichend nach den drei anderen Rücksichten gewinnen. Wenn jedoch dieser ganze Inhalt gewonnen ist, so kann er selbst wieder als Rohmaterial für neuen Inhalt, der zu erzeugen sei, betrachtet werden, das will sagen nach seinem methodischen Werthe für die Beurtheilung der Stufen und Grade des Wissens. Die auf dieser Charakteristik beruhende Gliederung der modalen Urtheile ist neu; diese selbst sind es nicht, sowenig wie die bisherigen Urtheilsarten erfunden waren.

Unter diesen methodischen Abschätzungen der Urtheile steht diejenige obenan, welche das problematische Urtheil kennzeichnet. Es ist in der Bedeutung der Copula ein gewaltiger Unterschied, ob etwas nur ein Problema ist, oder ob es in eines Patriarchen Diöcese sich zugetragen hat. Aber die Bedeutung des Problems wird zu eng gefasst, wenn sie nur dem Polizei-Ereigniss entgegengestellt wird. Das Problem ist nicht nur ein Product der Erfindung im Gegensatze zu juristischem Thatbestand; sondern es ist das wissenschaftliche Problem, das Hülfsmittel wissenschaftlicher Entdeckung. Die Einheit der Handlung, die sich demgemäss in dem problematischen Urtheil vollzieht, tritt als Kategorie der Möglichkeit in positive Wirksamkeit. Die ganze transscendentale Methode könnte nicht in Vollzug treten, wenn das problematische Urtheil nicht angesetzt werden könnte; denn ihre Mittel sind die Bedingungen, welche das *a priori* der Wissenschaft ermöglichen.

Damit aber sehen wir bereits in die volle Tragweite der Möglichkeit hinüber. Das Mögliche des problematischen Urtheils ist nicht etwa das Denkbare, das vor dem Satze des Widerspruchs

Sichere. Dieses analytisch Mögliche kann nicht der Werth sein, den wir in den Arten der synthetischen Urtheile auszuzeichnen hätten. Kant hat dieser Meinung einen gewissen Vorschub geleistet, indem er neben möglich „beliebig“ in Klammern setzt. Aber für ein beliebiges Urtheil ist als Beispiel der Satz angeführt: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, aus welchem geschlossen wird, dass der beharrlich Böse bestraft werde. „Daher können solche Urtheile auch offenbar falsch sein und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntniss der Wahrheit sein.“ Diesen Werth der Bedingung zur Erkenntniss der Wahrheit, oder „des falschen Weges“ um „den wahren zu finden,“ diese transscendentale Bedeutung hat das „beliebige“ problematische Urtheil, welches kraft seiner synthetischen Möglichkeit das derselben nicht Angemessene stracks zum Unmöglichen stempelt. Nicht angemessen aber dem methodischen Werthe der Möglichkeit ist nicht blos dasjenige, was überhaupt nicht denkbar ist, was dem Satze des Widerspruchs nicht gerecht wird; sondern auch dasjenige noch ist unmöglich, was den methodischen „Bedingungen der Erkenntniss der Wahrheit“ nicht dienstbar sein kann. So durchgreifend waltet das Kategorieen-Paar Möglichkeit und Unmöglichkeit in der problematischen Urtheilsart.

Was würde jedoch alle Möglichkeit helfen, wenn sie nicht zur Wirklichkeit, was alles Problememachen, wenn es nicht zu Behauptungen führte? Man kann auch hier wieder sagen, jedes Urtheil sei als solches eine Behauptung. Indessen gerade wenn die Behauptung so charakteristisch für das Urtheil gehalten wird, so muss umsomehr der logische Ort für dieselbe ausgezeichnet werden; denn in allen bisherigen Rücksichten konnten wir von diesem angeblich gemeinsamen Charakter des Urtheils absehen, der nunmehr als eine besondere Eigenthümlichkeit in Betracht kommt, und zwar als eine modale, weil lediglich den „Werth der Copula“ betreffende. Kant hält sich auch hier an die formal logische Charakteristik und giebt daher dem assertorischen Urtheil nur die Bedeutung „logischer Wirklichkeit oder Wahrheit“, welche darauf beruht, dass „der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden“ sei. Diese Selbstgewissheit liegt im assertorischen Urtheil.

Aber dieselbe darf grösseren Anspruch machen. Die Ver-

bindung eines Satzes mit dem Verstande nach dessen Gesetzen setzt ebenso eine mehrbesagende Kategorie voraus, wie wir dies bei dem bejahenden Urtheil und seiner Realität gesehen haben. Das assertorische Urtheil hat nicht etwa die Behauptung oder gar die Verbindung als seine Einheit anzuerkennen; sondern diese liegt in einer Kategorie, welche eine sonst verbleibende Lücke ausfüllt. Darin aber zeigt sich der Zusammenhang von Urtheil, Kategorie und Grundsatz in so bestimmender Weise latent, wie es von den Eintheilungen der transscendentalen Logik nur erwartet werden kann, und wie es kein anderes Glied dieser Eintheilung so offen darlegt.

In der Platonischen Ideenlehre macht es Schwierigkeit, dass unter den unzähligen Ideen eine solche des Seins ausgesondert wird, während doch alle Ideen Sein bezeugen. Die Idee des Seins ist aber vielmehr die Idee des Daseins, welche wir hier als Kategorie in Wirksamkeit treten sehen im assertorischen Urtheil. Der Werth, den wir im assertorischen Urtheil der Copula geben, besteht in nichts anderem, als dass wir das Sein als Dasein geltend machen. Indem ein Satz als mit dem Verstande nach dessen Gesetzen „schon verbunden“ gedacht wird, wird seinem Inhalt Dasein zugeschrieben. Dieser Anspruch muss sicherlich noch anderweit begründet werden, wenngleich er immer nur in den Formen des Denkens seinen Grund finden darf. Denn was unterscheidet das Dasein von der Realität?

Die Realität besagt die Verbindung der Begriffe im Verstande, das Dasein dagegen „mit“ dem Verstande. Die Realität setzt ein Etwas schlechthin; das Dasein erkennt einem Urtheil absolute Setzung zu. Diese wird gebraucht, ist unentbehrlich in der Erkenntniss, welche nicht allein mit den Mitteln der reinen Anschauung und des Denkens operiren kann, sondern auf die Modificationen der Empfindung Rücksicht zu nehmen gezwungen ist. Dieser Rücksichtnahme insbesondere, die sich auch für die Realität geltend macht, entspricht die Kategorie des Daseins, insofern sie zufolge derselben die für den Inhalt des Urtheils gesuchte Verbindung mit dem Verstande als erreicht erklärt. Daher ist sie auch negativ befugt, Nichtsein auszusagen, welches den synthetischen Sinn des Nichtdaseins hat.

Unter den Wegen zur Wahrheit ist die Behauptung der Thatsachen so wenig der letzte, als der erste. Es wird nicht

nur von Fall zu Fall geurtheilt, sondern Urtheile werden zusammengefügt, um in dieser Zusammenstellung ein neues Urtheil zu ergeben. In dieser Composition der Urtheile zu Schlüssen erkennen wir ausser dem Satze der Identität die wundersamen logischen Gesetze. Dass wir folgern und schliessen dürfen, scheint die eigentliche Macht des Denkens zu erweisen. Diesen eigenmächtigen Werth des Denkens stellt das apodiktische Urtheil her, als das Urtheil, welches aus *ἀπόδειξις* hervorgeht. Da nun aber das apodiktische Urtheil ein modales ist, mithin als ein Weg mit den anderen Wegen im Verhältniss stehen muss, so ist zu überlegen, mit welchem der bisherigen modalen Urtheile das apodiktische in besonderem Abkommen steht.

Man könnte meinen, das apodiktische Urtheil sei auf das Problem zu beziehen und zu beschränken: um das Beliebige und Mögliche zu beweisen. Indessen alsdann wäre es immer nur als Beliebiges und Mögliches bewiesen; das Beweisen muss sich auch auf das Behaupten des Daseins erstrecken dürfen, und in dieser erweiterten Beziehung erst seine volle Kraft beweisen. „Der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt und daher *a priori* behauptend, und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus.“ So erkennen wir in dieser Beziehung auf das Dasein die neue Einheit der Handlung, welche als Nothwendigkeit sich geltend macht.

Wir haben von Anfang an und immerfort vom *a priori* geredet: hier ist der logische Ort desselben. Die Behauptung *a priori* ist das apodiktische Urtheil, in welchem der assertorische Satz, der mit dem Verstande nach dessen Gesetzen verbunden gedacht wird, als durch diese Gesetze bestimmt gewürdigt wird. Und diese Nothwendigkeit ist als logische zugleich eine transscendentale. Denn wir bedürfen in den Erkenntnissen solcher Würdigung, und nicht vergeblich begiebt sich im Denken das Wunder des Schliessens. Die Einheit der Handlung, welche das apodiktische Urtheil leitet, die Kategorie der Nothwendigkeit vermag daher auch ihr Veto einzulegen. Was nicht kraft der Nothwendigkeit bewiesen ist, kann nicht blos möglich, mag sogar da sein; dennoch bleibt es zufällig, bis es als „durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt“ nach-

gewiesen ist. Wenn man daher dem *a priori* als dem Nothwendigen das Empirische entgegenhält, so macht man dieses damit zum Zufälligen. Indem wir dagegen die Formen des Denkens als die Bedingungen der Erfahrung von Seiten des Denkens suchen, suchen wir sie unter dem Werthzeichen der Nothwendigkeit, um mittelst desselben die Erfahrung mit dem Charakter wissenschaftlicher Gewissheit zu bekleiden.

Damit ist die Tafel der Urtheile und Kategorieen aufgestellt, und wir können nunmehr noch einige Bestimmungen betrachten, welche Kants Darstellung der Kategorieen insbesondere mit Bezug auf das psychologische Vorurtheil von denselben zu beleuchten geeignet sein möchten.

Die Kategorieen haben sich uns als die synthetischen Einheiten, somit als die Einheiten der Synthesis erwiesen. Synthesis ist die That des Denkens, während die Anschauung das Mannichfaltige als solches setzt und gestaltet. Wie die Anschauung aber rein ist, so muss auch die Synthesis in den Kategorieen rein sein. Wenn schon die „Receptivität" der Sinnlichkeit rein ist, wie viel mehr muss dies von der „Spontaneität" des Denkens gelten. Die Synthesis erzeugt die Gegenstände, indem sie sie denkt. Und doch ist diese Erzeugung an das Mannichfaltige der reinen Anschauung gewiesen, das Denken auf das „Bestimmen" des Gegebenen eingeschränkt. Somit sehen wir den Zusammenhang zwischen dem Mannichfaltigen der Sinnlichkeit und der Synthesis des Denkens gerade im Reinen dargestellt. Diesen Gedanken führt Kant in vielen Wendungen durch. „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandsbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht." So ist unser Zählen eine Synthesis nach Begriffen, nämlich nach der Einheit der Dekadik. Die sämmtlichen Formen nun der reinen Synthesis, wie sie sich in den Urtheilen darlegen, auf die ihnen zu Grunde liegenden Einheiten, auf die synthetischen Begriffe und damit auf ihren „transscendentalen Inhalt" (S. 96) zu bringen, das ist die Arbeit der transscendentalen Logik, und der Ertrag derselben die revidirte Doppel-Tafel der Urtheile und der Kategorieen.

So ist auch im Erfahrungs-Urtheil der Begriff der Ursache der Grund der Einheit, unter welcher ich die scheinende Sonne und den warmen Stein, welche mir die Anschauung darbietet, in ein synthetisches Verhältniss setze. „Das Erste, was uns zum Behuf der Erkenntniss aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das Mannichfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannichfaltigen durch die Einbildungskraft ist das Zweite, giebt aber noch keine Erkenntniss. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zum Erkenntniss eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande." (S. 95.) In der dritten gipfeln die Bedingungen.

Auf zwei Bestimmungen in diesem Satze ist hauptsächlich Gewicht zu legen. Erstlich darauf, dass die Kategorieen lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen. Ferner darauf, dass sie auf dem Verstande beruhen. Auf der letztern Bestimmung liegt freilich der Verdacht, dass durch eine falsche Psychologie Formen des Geistes statuirt würden. Aber derselbe wird von vornherein geschwächt durch die erstere Bestimmung, welche Kant noch ausdrücklich dahin erläutert: „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst." Wie die reine Synthesis die apriorische Form des Urtheils ist, so ist der reine Verstandesbegriff die apriorische Form für die Function des Urtheils, für die Einheit der Handlung, welche der Synthesis zu Grunde liegt; oder „für die Function der Einheit in den Urtheilen." Denn eine synthetische Einheit liegt allen Urtheilen zu Grunde. Diesen Sinn hat nun der Ausdruck, den wir oben (S. 262) kennen gelernt haben, dass die Kategorieen „ursprünglich erzeugte Begriffe" seien. Sie sind nicht analytisch in dem Mannichfaltigen der Anschauung enthalten; sie sind auch nicht das Product der Vergleichung und Verknüpfung: sie bestehen nicht in der Synthesis schlechthin, sondern liegen derselben zu Grunde, geben derselben Einheit. Und dennoch sind sie nicht Objecte an sich, sondern drücken nur Beziehungen auf

Objecte aus, „sie gehen a priori auf Objecte," und „bestehen lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit." Sie bezeichnen mithin nur den Inhalt und Gegenstand *a priori* der Urtheile.

Und hier kommen wir denn endlich auf unsere Frage zurück: Welche Gewähr haben wir, dass dieser „reine" Verstandesbegriff nicht ebenfalls ein „bloser" ist, welchen keine Brücke mit den Formen der Sinnlichkeit verbindet? Diese Gewähr hat die metaphysische Deduction der Kategorieen von vornherein ins Auge gefasst, indem sie aus dem Gesichtspunkt der transscendentalen angestellt wurde, indem sie als transscendentale Logik ihre Eintheilungen machte. Diesen Gesichtspunkt nicht blos wirken, sondern hervortreten zu lassen, ist die Aufgabe, in deren Behandlung jene Frage gehoben wird. Für Kant war jener Gesichtspunkt so lebendig, dass vor demselben der metaphysische zurücktrat. Es ist höchst bezeichnend, dass Kant, während er in der zweiten Auflage der Kritik bei der Aesthetik die transscendentale Erörterung von der metaphysischen trennte, bei den Kategorieen diese Aenderung anzubringen unterliess. Nur am Schlusse (im § 26) erscheint plötzlich die „metaphysische Deduction" genannt. „In der metaphysischen Deduction wurde der Ursprung der Kategorieen *a priori* überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens dargethan, in der transscendentalen aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen einer Anschauung überhaupt (§§ 20, 21) dargethan" (S. 677).

Wir haben hier zunächst die transscendentale Deduction in Erwägung zu nehmen. Und wir können aus derselben Einiges vorweg nehmen, was die Lehre von den Kategorieen als den Formen des Denkens betrifft. „Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorieen, wodurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: dass vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, dass sie für sich selbst nichts, als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von

einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinnliche Anschauung zu Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen."[1]) Diesem ihrem erkenntnisskritischen Charakter als „logische Functionen" entsprechend, werden denn auch in den Prolegomenen wie in der Kritik die Kategorieen als diejenigen reinen Verstandesbegriffe bezeichnet, „welche die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmen."[2]) Und demgemäss löst sich unsere Frage auf die bündigste Weise: die Kategorieen, als „ursprünglich erzeugte Begriffe" können einer Brücke, welche sie mit den Formen der Sinnlichkeit verbindet, so wenig entbehren, dass nicht bloss die „Bedingung ihres Gebrauchs", sondern auch ihre „wahre Bedeutung" an die beständige Verbindung mit dem Mannichfaltigen der Anschauung geknüpft ist: sie sind nichts als die transscendentalen Formen der objectiven Bestimmung desselben.

Und wie steht es nun endlich um die Sicherheit bezüglich der Anzahl und Vollständigkeit der Kategorieen? Hierüber kann allein der objective Nachweis entscheiden. Ueber die Anzahl als solche von vornherein streiten, aus architektonischen Stilprincipien streiten, ist philosophisch sehr verdächtig. Jede Zahl würde in gleicher Weise verwunderlich sein, wie die Zwölfzahl. Dass jedoch die Vollständigkeit überhaupt bezüglich der Kategorieen erstrebt wird, das ist es eigentlich, was man bemängelt: kritische Vorsicht hätte daran gemahnen müssen, dass ein Sterblicher nicht den menschlichen Verstand nach dem Vorrath seiner Grundlagen auszumessen unternehmen dürfe.

Diese Ansicht ist eine durchaus unkritische, sie ist das Symptom des Missverständnisses der transscendentalen Frage. Nicht der menschliche Verstand als solcher war in den Kategorieen auszumessen, sondern derjenige Verstand, welcher der Gesammtausdruck der Bedingungen ist, auf denen die Einheit

---

1) Prolegomena, Bd. III, S. 90.

2) Ib. S. 61 f. vergl. S. 80.

der Erfahrung beruht. Sofern wir daher die letztere als ein gegebenes Factum analysiren, müssen wir diese Analyse in bestimmten Formeln und Zahlen ausführen und in denselben das Ergebniss der Analyse fixiren. In diesem nicht metaphysischen, sondern transscendentalen Geiste hat Kant die Vollständigkeit der Kategorieen betont.[1]) Denn der Mangel der Vollständigkeit wäre ein Zeichen der Ungründlichkeit.

Der Zweifel an der methodischen Möglichkeit einer vollständigen Kategorieentafel beruht daher, bei Lichte besehen, auf der Verwechselung des Begriffs der Erfahrung mit dem „Plan und Sinn der Welt" (Lotze). Der Begriff der Erfahrung könnte zweifelhaft sein, alsdann wären die denselben constituirenden Merkmale zweifelhaft. Denkt man dagegen den Begriff der Erfahrung als die an dem „Factum" zu vollziehende Aufgabe, so kann es kein methodisches Bedenken erregen, der vollständigen Bedingungen derselben als Wissenschaft sich bemächtigen zu sollen: denn das eben ist die Aufgabe. Werden die Kategorieen als die Bedingungen und Merkmale der Erfahrung nicht vollständig gefunden, so bleibt der Begriff der Erfahrung unerkannt, unvollzogen. Fasst man dagegen als das Concretum, dessen Begriff zu bestimmen sei, die mathematische Naturwissenschaft, so muss die Vollständigkeit der Bedingungen als präcise Aufgabe erscheinen. Anders freilich, wenn man aus dem Begriffe der Erfahrung den „Sinn der Welt" macht, und unter diesem „Plane" der mathematischen Naturwissenschaft eine Wissenschaft von der Seele und ähnlichen Ideen beiordnet. Die Anzahl solcher Sinnesmerkmale oder Planformen bleibt in der That unbestimmt.

Wenn endlich gegen die Formulirung der einzelnen Kategorieen Einwendungen erhoben, oder Mängel in der Vollständigkeit positiv bezeichnet werden, so braucht damit nicht das Princip der Ableitung und Eintheilung verworfen zu sein. Man zeige, dass eine gewisse Kategorie unwirksam oder eine vermisste nothwendig sei als Bedingung der in ihren Grund-

---

[1]) Vgl. Aug. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie 1876. S. 48, 140. „Wenn Andere das auch auf empirisch beeinflusste Objecte ausdehnen wollten, so ist dafür Kant jedenfalls nicht verantwortlich zu machen." (S. 52.)

lagen gegebenen wissenschaftlichen Erfahrung. Was jedoch den als Kategorie vermissten Zweckbegriff betrifft[1]), so wird darauf das Kapitel von den Ideen antworten. Oder man will, wie Schopenhauer, die Kategorie der Gemeinschaft nicht anerkennen, dann hat man den Nachweis zu führen, dass sie als Grundsatz nicht nothwendig sei, und alsdann erst hat der Versuch, die Möglichkeit ihrer Ableitung aus der disjunctiven Urtheilsform zu widerlegen, transscendentalen Werth. Aber man darf nicht sagen: „Es ist klar, dass Kant's Aufnahme der Kategorieen auf Borg von der logischen Empirie geschah.“ [2]) Denn wenn Kant diese logische Empirie in der „Analytik der Begriffe“ zergliedert und „wohl begründet“ hatte, warum aldann diese metaphysische Deduction „Borg“ nennen? Erweist ja doch vielmehr die metaphysische Deduction der Kategorieen die ursprüngliche Belehnung der Erfahrung mit denselben als apriorischen Formen, insofern auf diesen die Möglichkeit der unbeschränkte Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit aussagenden Erfahrungsurtheile beruht. Und nur aus dieser ursprünglichen Belehnung erklärt sich die „logische Empirie“. Denn was insonderheit von den Pythagoreern und Eleaten ab die Speculation περὶ φύσεως erdacht hat, das hat demzufolge die Logik als Urtheil und Grundbegriff des Seienden zu verzeichnen vermocht.

---

[1]) Vgl. J. Bona Meyer, Kants Psychologie S. 180.

[2]) a. a. O. S. 178. Ebenso verkennt Ueberweg die Aufgabe der Kategorieen, insofern er dieselben nicht aus den Formen des Urtheils ableitet, sondern diese auf jene zurückführt. Vergl. dessen System der Logik 3. Auflage S. 160. 145. 171. Sigwart glaubt Kants Kategorieenlehre widerlegen zu können mit dem unverbesserlichen Grundgedanken: „dass die endliche Festsetzung dieser Elemente von der definitiven Einsicht in die Genesis unserer Vorstellungen selbst abhängig“ sei. (Logik I, 1873, S. 292).

Achtes Kapitel.

Die transscendentale Deduction der Kategorieen.

a. Die Bedeutung der transscendentalen Deduction im Unterschiede von der empirischen und der metaphysischen.

Was die Kategorieen für die Erfahrung leisten sollen, ihr erkenntnisskritischer Begriff ist dahin bestimmt, dass sie als die Denk-Einheiten der Grundsätze formale Bedingungen der Erfahrung seien. Sie sind dies der Definition nach, die wir ihnen geben. Also sie sollen es sein. Angenommen nun, sie seien es: wie in aller Welt können wir zu ihnen gelangen? Diese Frage, über die sich Kant nicht klar geworden sein soll (oben S. 259), beantwortet die metaphysische Deduction, indem sie in den logischen Functionen des Urtheils das Plus aufzeigt, welches bei jeder Synthesis des Urtheils die eigentliche Aussage ausmacht, und indem sie dieses Plus als die synthetische Einheit und als den apriorischen Verstandesbegriff entdeckt. Die letztere Bestimmung greift zwar aus der metaphysischen in die transscendentale Deduction hinüber; denn nur weil das Urtheil der Grundzug des wissenschaftlichen Verfahrens ist, hat seine Einheit nothwendige Geltung. Aber insofern das wissenschaftliche Urtheil in diesem Typus sich bewegt, steht hinwiederum dieser

Einheit der Werth des metaphysischen *a priori* zu. Das vorige Kapitel hat somit das Räthsel gelöst, auf welchem Wege uns die Kategorieen offenbar werden. Die Kategorieen, welche als Formen der Erfahrung sich bewähren sollen, liegen nunmehr vor in den Urtheilsarten, das will sagen, in den Arten desjenigen Denk-Verfahrens, mit welchem die mathematische Naturwissenschaft operirt. Die Frage ist jetzt nur: können die Kategorieen das leisten, was sie leisten sollen.

Dies ist die transscendentale Frage: wiefern die als *a priori* gefundenen Begriffe möglich, das will sagen, die Nothwendigkeit der Erfahrung ermöglichend seien. Diese Frage wird gemäss dem Ergebniss, welches die transscendentale Aesthetik geliefert hat, gelöst werden müssen. Dieses Ergebniss aber war kurz dieses: der Gegenstand, welchen die Sinnlichkeit giebt, ist Erscheinung oder der unbestimmte Gegenstand. Wenn nun die Kategorieen gleich den Anschauungsformen formale Bedingungen der möglichen Erfahrung sein sollen, so müssen sie zugleich Principien der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sein können. Die Gegenstände, welche die Sinnlichkeit giebt, d. h. erscheinen und damit „unbestimmt“ lässt, müssen durch sie gedacht und damit bestimmt werden können. „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.“ (S. 104.) Drei Arten der Deduction sind demnach aufs deutlichste vou einander geschieden.

Die metaphysische Deduction, welche in den Formen und Mitteln des Bewusstseins das Apriorische aufzeigt, wie in den räumlichen Vorstellungen, oder in den Functionen der Einheit in Urtheilen, lässt die empirische Deduction, sofern dieselbe auf die leitenden Grundbegriffe der Erfahrung gerichtet wird, als „vergebliche Arbeit“ (ib.) erscheinen. Denn auch die beste Art derselben, die „physiologische Ableitung“, wie sie „dem berühmten Locke verdankt“ wird, so „grossen Nutzen“ sie hat, kann doch niemals in den Wahrnehmungen selbst, deren elementaren Verknüpfungen sie nachspürt, das Nothwendige ent-

decken, welches wir in den Erfahrungsurtheilen aussprechen; aus dem einfachen Grunde: weil es nicht darin liegt.

Man wird diesen Satz nicht mehr missverstehen. Freilich setzt die metaphysische Deduction die empirische, die psychologische und literarische Reflexion voraus. Diese „Unklarheit", die Kant von Vertheidigern selbst vorgehalten wird, hat derselbe im ersten Satze der Kritik hinter sich geworfen: „dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Aber wenn wir eben Locke durchgemacht und Humes Frage in ihrer ganzen Ausdehnung begriffen haben, dann muss uns darüber ein Licht aufgehen, dass die Synthesis *a priori* weder in den Dingen noch in den Wahrnehmungen stecken, und mithin alle sogenannte empirische Deduction nicht ausreichen kann, dasjenige zu ermitteln, was in den blossen Erfahrungen schlechterdings nicht enthalten ist. Diese Einsicht geht in der metaphysischen Deduction auf, welche z. B. für die Möglichkeit der hypothetischen Urtheilsform in der Physik die synthetische Einheit des Causalitätsbegriffs als das zu Grunde liegende psychische Agens aufzeigt. So erweitert sich in der metaphysischen Deduction, genau betrachtet, der Begriff der empirischen: durch die Einsicht in den Unterschied der Bestandtheile der Erfahrung. Wenn die grobe empirische Deduction die Ursache schlechtweg in der Succession fand, so zeigt die „Analytik der Begriffe", dass die sogenannte Idee der Ursache nicht die Complexion der Wahrnehmungen sei, sondern dass sie jenseits derselben als „das Principium ihrer Möglichkeit", als das *a priori* liege.

Mit solchem analytischen Nachweise des Ursprünglichen in den Erfahrungen ist das Geschäft der metaphysischen Deduction beschlossen, welche demgemäss das Ganze und die Einheit der Erfahrung aus deren ursprünglichen Einheits-Mitteln analysirt. Wie stimmen nun aber die einzelnen apriorischen Elemente und gar die beiden Arten des Ursprünglichen zum Ganzen der Erfahrung zusammen? Wie erweisen sie sich als die zusammenstimmenden formalen Bedingungen der möglichen Erfahrung? Diese Uebereinstimmung der Erkenntnissquellen untereinander wenigstens nach ihrer Möglichkeit nachzuweisen, ist die Aufgabe der transscendentalen Deduction: „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können",

das heisst genauer, auf die von der Sinnlichkeit „gegebenen“ Gegenstände, sodass sie, das Gegebene zum Gedachten bestimmend, den Begriff des Gegenstandes erfüllen.

Diese Untersuchung setzt in der empirischen Deduction eine psychologische Analyse des Bewusstseins voraus und kann selbst einer solchen nicht gänzlich entbehren; denn psychische Prozesse sind es, deren Erklärung zur Lösung jener Frage daher mithelfen muss. Und den Zweifeln gegenüber, die noch immer nicht in ihrer Absurdität erkannt sind, dass Kant das *a priori* doch nicht auch *a priori* entdeckt haben könne, mag es als ein Verdienst gelten, die psychologischen Motive in den Kantischen Gedanken hervorzuheben. Aber, so sehr wir dies bei Jürgen Bona Meyer anerkennen, so entschieden müssen wir die Nivellirung abweisen, welche jener psychologischen Ansicht zufolge der entscheidende Terminus „transscendental‘ im Sinne von Jacob Friedrich Fries erlitten hat. „Fassen wir nun die innere Erfahrung nicht so einseitig auf, so ist auch Kant's Auffinden des Apriorischen nur eine psychologische Analyse der innern Erfahrung und seine transscendentale Deduction eine der Psychologie angehörige Rechtfertigung dieser Analyse.“[1]) Wir werden nun selbst in diesem Kapitel die unvermeidlichen Berührungen anzeigen, die in diesem Theile der Kritik mit der Psychologie gegeben sind. Aber wenn man desshalb die transscendentale Deduction als eine der Psychologie „angehörige“ Untersuchung bezeichnen dürfte, so wäre die Disciplin der Metaphysik überhaupt in die der Psychologie aufgelöst. Mit ähnlichem Recht könnte man das ganze Gebiet der Naturwissenschaften in die Psychologie mitaufnehmen; denn alle äussere Erfahrung ist am letzten Ende eine innerliche; und die Erforschung der gesetzmässigen Ordnung der Erscheinungen ist sonach eine Correctur der innern Erfahrung. Aber wenn irgendwo, so ist hier die Kantische Mahnung am Platze, dass man die Grenzen der Wissenschaften nicht verrücken solle. Die Betonung des Psychologischen in Kant hat nur dem bedauerlichen Irrthume gegenüber, dass das *a priori* als solches auf dem Wege der psychologischen Reflexion nicht entdeckt worden sein dürfe, eine berechtigte Bedeutung. Ueber

[1]) Kants Psychologie S. 168.

diese Entgegnung hinaus aber die transscendentale Untersuchung mit der psychologischen Analyse gleichzusetzen, ist nur möglich, wenn man das Wort „transscendental" nicht in der strengen Bedeutung nimmt, kraft welcher es der Hauptbegriff und der methodische Ausgangspunkt der Kantischen Metaphysik geworden ist. In dem genannten Buche herrscht die Meinung, dass sich die transscendentale Untersuchung von der psychologischen nur dem Grade nach unterscheide. „Diese Abweisung der psychologischen Empirie hat nur soweit einen Sinn, als sie die Warnung enthält, nicht jedes zufällig beobachtete Denken für ein nothwendiges Denken zu halten. Uebrigens werden wir, wie der Mensch denken soll, nicht erfahren, ohne zu betrachten wie er denkt." Dagegen ist im Auge zu behalten, dass wir, wenn wir betrachten, wie der Mensch denkt, nimmermehr erfahren können, wie er denken soll; sondern allein wenn wir betrachten, wie der Mensch in der Wissenschaft denkt, die Gesetze des wissenschaftlichen Denkens als die Gesetze des Denkens kennen lernen. „Wir werden die Gesetze seines Denkens nicht anders ermitteln können, als indem wir im empirisch vorliegenden Denken den nothwendigen apriorischen Bestandtheil von dem zufällig wechselnden, je nach äusseren Beziehungen vorhandenen oder nicht vorhandenen unterscheiden. Dies zu thun haben wir als eine Aufgabe der psychologischen Analyse und Reflexion erkannt." Jedoch aus einer solchen Unterscheidung, die selbst kaum rein psychologischer Art ist, kommen wir nimmermehr zu einem *a priori* im transscendentalen Sinne. Zuerst muss festgestellt sein, was man unter dem „Nothwendigen" in transscendentalem Sinne zu verstehen habe: das Eigene, das wir in die Dinge legen. „Um diese Arbeit von der empirisch-psychologischen Induction zu unterscheiden, zog . . Kant vor, dieselbe mit dem ungewöhnlichen Namen einer transscendentalen Logik zu taufen."[1]) Es ist nicht bloss der „ungewöhnliche Name", sondern es ist die unerhörte Sache, welche in jenem Namen zur Welt kam: dass die im wissenschaftlichen Denken gefundenen Formen nicht bloss psychologische Einheiten, sondern die erkenntniss-kritischen Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung sind.

---

[1]) a. a. O. S. 174.

Dieser unserer im Begriff der transscendentalen Methode entgegengesetzten Auffassung gemäss müssen wir die von Bona Meyer versuchte Unterscheidung zwischen der empirischen Deduction und der physiologischen Ableitung[1]) als eine nichtige bezeichnen; und ebenso die Ansicht als einen fundamentalen Irrthum kennzeichnen, dass die „transscendentale Logik als die metaphysische Vorarbeit von der allgemeinen reinen Logik"[2]) von Kant ausgeschieden worden sei. Die transscendentale Logik setzt vielmehr die allgemeine voraus; und erst für diese kann man bezüglich gewisser Aufklärungsfragen auch die Psychologie als Voraussetzung ansehen. Wenn aber anders neben der Psychologie eine Erkenntnisskritik bestehen darf, so ist die transscendentale Deduction als eine der letzteren angehörige, und nur in Rücksicht auf ihre vorbereitenden Bildungs-Anfänge als mit der ersteren sich berührende Untersuchung zu betrachten.

In dieser ganzen Richtung, in welcher Bona Meyer den Sinn des Transscendentalen zum Psychologischen verflüchtigt, folgt er Jacob Friedrich Fries. Die „Verbesserung" Kants durch Fries wird von ihm mehrfach anerkannt. „Fries hat die Kantische Philosophie in trefflicher Weise nach dieser Seite ergänzt,"[3]) nämlich im Bezug auf die transscendentale Frage. Dies wird gegen Herbart hervorgehoben, dem jedes Verdienst abgesprochen wird. Hier haben wir nun ein grosses, ehrwürdiges Beispiel für die geschichtliche Thatsache, dass nicht bloss bei denjenigen Philosophen, welche im systematischen Widerspruche gegen Kant dachten, diesen aber auch schon nur durch Jacobis oder Fichtes Brille sahen, sondern selbst bei einem Kantianer, von dem Herbart meinte, dass er sich „nur im Vortrage" vom Meister unterscheide, das Missverständniss Kants in nichts Anderem als im Centralbegriff seines Systems, im Begriffe des Transscendentalen seinen Grund hat. Dieses Beispiel ist um so belehrender, als es von einem Denker gegeben wird, welchem das hohe Verdienst zuerkannt werden muss, in dem Zeitalter der metaphysischen Phantasieen den sachlichen Gehalt der Kantischen Lehre im Begriff der mathe-

---

1) a. a. O. S. 164.
2) ib. S. 175.
3) a. a O. S. 165 und an vielen anderen Stellen.

matischen Naturwissenschaft, wie auch in dem der Sittenlehre behauptet und vertheidigt zu haben. Dass der Besitzstand bei ihm selbst nicht gänzlich unversehrt blieb, und dass er von ihm zumal vor den Gegnern nicht geschützt werden konnte, das findet seinen zureichenden historischen Grund in dem Verfehlen des methodischen Grundbegriffs.

Fries hat es an mehreren Stellen als einen „Widerspruch“ bezeichnet, dass Kant voraussetzt: „was die reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem Beweise unterworfen haben“, und in der zweiten wie in der ersten Auflage seines Hauptwerkes erklärt[1]), dass Kant Deduction mit Beweis „verwechselt“. Auf dieser Verwechselung beruht das „transscendentale Vorurtheil.“ Die Deduction ist die „Begründung“ der in der Philosophie vorhandenen „Grundsätze“. Grundsätze aber können eben nicht mehr bewiesen werden. „Wer unter dieser Voraussetzung Deductionen versucht, dem verwandeln sie sich in logische Cirkel im Beweise.“ Kant will die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen; „wie kann er aber aus dieser das Gesetz der Causalität beweisen wollen, da Erfahrung ja nur in der Wechelwirkung unsrer sinnlichen und verständigen Erkenntnisskräfte gegründet ist? oder noch deutlicher: wie will er das Gesetz der Möglichkeit überhaupt aus der Möglichkeit der Erfahrung beweisen? da würde ja gegen alle Regel philosophischer Erkenntnisse das allgemeine Gesetz aus einem einzelnen Fall desselben folgen.“[2]) In diesem Sophisma wird dem „Gesetze der Möglichkeit“ die Form des allgemeinen Gesetzes gegeben, während es heissen müsste: das Gesetz für die Möglichkeit einer einzelnen Erkenntniss beruht auf dem allgemeinen Gesetze der Möglichkeit der Erfahrung als dem Inbegriffe aller Erkenntnisse. Denn wenn diese Unterordnung nicht statthaft wäre, so wäre die Möglichkeit nicht als eine synthetische gedacht, und alsdann könnte auch nicht umgekehrt die Möglichkeit der Erfahrung aus dem Gesetz einer solchen analytischen Möglichkeit abgeleitet werden. Die Einheit oder die Möglichkeit der Er-

---

[1]) Neue Kritik der Vernunft, 1807. Bd. I. S. XXVII. Vgl. 2. Aufl. 1828, S. 21.

[2]) Ib. XXXII. Vgl. 2. Aufl. S. 25.

fahrung ist hier somit nicht erkannt als der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile, als der Grundsatz der transscendentalen Apperception. Ihren letzten Grund aber hat dieses Sophisma in der Verkennung des transscendental-*a priori*.

Fries hat seinen Irrthum in erschreckender Deutlichkeit ausgesprochen in dem „Kantisches Vorurtheil" überschriebenen Abschnitte: „In der Kantischen Kritik ist der Begriff des Transscendentalen von sehr häufigem Gebräuche. Transscendentale Erkenntniss heisst ihm die Erkenntniss von der Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntnisse a priori .. er spricht von transscendentalen Gemüthsvermögen . . Endlich spricht er aber auch noch von transscendentalen Principien im Gegensatze gegen metaphysische .. Wer hier genau vergleichen will, der wird bemerken, dass Kant mit seiner transscendentalen Erkenntniss eigentlich die psychologische, oder besser die anthropologische Erkenntniss meinte, wodurch wir einsehen, welche Erkenntnisse a priori unsre Vernunft besitzt und wie sie in ihr entspringen. . . Kant aber machte den grossen Fehler, dass er die transscendentale Erkenntniss für eine Art der Erkenntniss a priori, und zwar der philosophischen hielt, und ihre empirisch-psychologische Natur verkannte. Dieser Fehler ist eine unvermeidliche Folge jenes andern, so eben von uns gerügten, dass er die philosophische Deduction mit einer Art des Beweises verwechselte, die er transscendentalen Beweis nannte. Allerdings durfte er so auch nicht zugeben, dass seine transscendentale Erkenntniss empirisch sei, wenn er nicht Locke und Hume vollkommen recht geben wollte. Denn wenn er seine Erkenntniss a priori aus dem transscendentalen Princip, z. B. (!) der Möglichkeit der Erfahrung bewies, so gründete er sie auf dieses, liess sie aus ihm entspringen, und wenn dieses also empirisch war, so ruhte seine ganze Erkenntniss a priori doch wieder auf empirischem Grunde, und entsprang aus der Wahrnehmung. Für denjenigen, der sich diesen Missgriff nicht verbessert, liegt im Kantischen System ein unüberwindlicher Widersinn."[1])

Die vermisste Verbesserung wollen wir nun in der Darlegung der Kantischen Gedanken selbst aufzeigen. Kant hat

---

[1]) Ib. XXXV f. Vgl. 2. Aufl. S. 28 ff.

dieses Kapitel in der zweiten Ausgabe seiner Kritik gänzlich umgearbeitet. Es ist Streit darüber, aus welchen Gründen dies geschehen, und welche Fassung die bessere, dem Kantischen Grundgedanken gemässere sei. Um zu einem gegründeten Urtheile über diese sehr wichtige Frage zu gelangen, erscheint es angemessen, beide Bearbeitungen abgesondert darzustellen und vergleichend zu prüfen.

b. Die Bearbeitung in der ersten Ausgabe. Der Gegenstand der Vorstellung.

Die transscendentale Frage wird in der Disjunction in unsern Abschnitt eingeführt, welche die Vorrede zur zweiten Ausgabe in dem Vergleiche mit Kopernikus durchgeführt hat: Synthetische Vorstellungen können nur in zwei Fällen mit ihren Gegenständen nothwendigerweise zusammentreffen; entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder wenn diese jenen möglich macht. Ist das Erstere der Fall, so ist die Erkenntniss empirisch. Das Andere kann zwar in dem Sinne niemals zutreffen, dass die Vorstellung den Gegenstand dem Dasein nach hervorbrächte. Aber wenn sie ihn als Gegenstand, sofern er erkennbar und zwar Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniss sein soll, möglich macht, so ist sie dadurch allein *a priori* bestimmend. Diese nothwendige Beziehung der Kategorie auf den Gegenstand, der durch sie gedacht wird, ist darzulegen, wie dieselbe beim Raume in Bezug auf die Gegebenheits-Bedingung des Objectes erkannt worden ist.

Aber die vorliegende Aufgabe unterscheidet sich von der bereits gelösten. Dort wurde gefragt: wie kann eine äussere Anschauung dergestalt innerlich sein, dass sie an ihrem Theile den Begriff äusserer Objecte *a priori* bestimmt? Und die Antwort war: weil jene äussere Anschauung schlechterdings eine innere Thätigkeitsform ist. Weil jene Anschauung von einem äussern Objecte die formale Beschaffenheit, die eigene Art und That unseres Innern selbst ist. Dort also war vom Gesichtspunkt des *a priori* aus das Aussending fraglich; hier aber geht die Frage auf die Tragweite des Inneren. Der Verstandesbegriff ist nur ein Inneres, eine „subjective Bedingung des

Denkens.“ Wie kann in einem solchen Innern der Bezug und die Gewähr eines Aeussern liegen? Die Antwort kann nur die eine und selbe sein: auch jenes Aeussere selbst, der Gegenstand des Verstandes, er muss ebenso im letzten Grunde ein rein Inneres sein, wie der Gegenstand der Sinne. Auch jenes Aeussere muss auf einer formalen Beschaffenheit unseres Verstandes beruhen, welche zu endecken ist, und in welcher die Kategorie ihr eigenes Wesen allererst enthüllen kann.

Durch diese Deduction erscheint nun auch für den Raum selbst die transscendentale Frage erst gelöst: durch den Zusammenhang, in den sie gestellt, und in dem der Kreis geschlossen wird. Zuerst sollte das Innere die Objectivität des Aeussern verbürgen. Jetzt wird die objective Gültigkeit des Innern fraglich und letztlich begründet durch die Aufnahme aller Gegenständlichkeit in die Subjectivität nach ihrem ganzen Umfange.

Die Gliederung dieses Umfanges bildet den Inhalt der transscendentalen Deduction, welche in dem Nachweise besteht: dass die Vorgänge wie die psychischen Handhaben des Erkennens, zurückgeführt auf die Grundgestalt der Einheit des Bewusstseins, die Reihe der Erscheinungen aufrollen als das Ganze der Erfahrung.

In diesem Nachweise der nothwendigen Beziehung, welche zwischen den psychischen Vorgängen des Denkens und der Einheit der Erfahrung besteht, unterscheidet sich die transscendentale Deduction von der empirischen, welche eher eine „Illustration“ heissen könnte. Jene gründet das Principium der Möglichkeit der Erfahrung; diese giebt die „Gelegenheitsursachen“ ihrer Entstehung an. Die Gegenstände, aus deren Vorstellungen diese die Erfahrung zusammensetzt, deducirt jene aus dem Begriffe der Erfahrung selbst. Und so wird der Gegenstand der Vorstellung zum Object der Erfahrung.

Wie ein reiner Verstandesbegriff objective Realität verbürgen kann? Dadurch dass er die formale Bedingung zur möglichen Erfahrung, zur Möglichkeit der Erfahrung enthält; denn dadurch allein ist er *a priori*, kann er sich als a priori in der transscendentalen Untersuchung beweisen. „Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muss man untersuchen, welches die Bedingungen a priori sind,

worauf die Möglichkeit der Erfahrung beruht. . . Ein Begriff, der diese formale und objective Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heissen." (S. 113.) Wollen wir daher das Verhältniss der Kategorieen zu den durch sie gedachten Gegenständen erkennen, so müssen wir dasselbe innerhalb der möglichen Erfahrung erforschen; denn nur in dieser giebt es Gegenstände. Da aber die Erfahrung sammt ihren Gegenständen das Product unsres Erkennens ist, so ist das Verlangen nach psychologischer Einsicht und Aufklärung verständlich, und das Verfahren eingeschränkter Weise berechtigt, „die subjectiven Quellen, welche die Grundlage a priori zur Möglichkeit der Erfahrung ausmachen," zuvor zu untersuchen.

Solcher ursprünglicher Quellen, Fähigkeiten oder Vermögen der Seele (S. 110) nimmt Kant drei an: „Sinn," „Einbildungskraft" und „Apperception," deren Thätigkeit er folgendermassen bezeichnet: „Synopsis" des Mannichfaltigen *a priori* durch den Sinn. „Synthesis" dieses Mannichfaltigen durch die Einbildungskraft; „Einheit" dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception.

In diesen psychologischen Entwickelungen, theilweise auch in der Terminologie schliesst er sich unverkennbar an Tetens an, dessen „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung" noch heute als ein Schatz psychologischer Ausführungen, Gedanken und Entwürfe bezeichnet werden darf, der um so werthvoller ist, als Tetens mit der Feinheit und Ausdauer des analysirenden Psychologen das Interesse an der physiologischen Substruction der Psychologie und die genaueste Kenntniss alles dessen verbindet, was sowol die Engländer und Franzosen als die deutschen Leibnizianer in diesen Fragen geleistet haben. Um sich aber über den Unterschied zwischen psychologischer Analyse der Erkenntnissbedingungen und kritischer Prüfung des Werthes der letzteren für den Bestand und die Geltung der Erkenntniss klar zu werden, möchte eine Untersuchung darüber sehr instructiv sein: wie Kant in demjenigen selbst, was er von Tetens annimmt, von ihm sich unterscheidet.

Die Synopsis schränkt Kant sogleich auf die „Receptivität" der Sinnlichkeit ein, mit welcher jederzeit zum Behufe einer

Erkenntniss die „Spontaneität“ der Synthesis verbunden sein müsse. Mithin ist, wie wir dies von der reinen Anschauung ausgeführt haben, in dieser nur das Mannichfaltige als solches gegeben. Und die Synopsis ist noch keine Synthesis. Die Spontaneität nun, welche in jeder Synthesis als solcher wirksam ist, lässt sich in drei Arten derselben erkennen: „nämlich der Apprehension der Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung, und ihrer Recognition im Begriffe.“ (S. 114.)

Schon in der ersten Form der Synthesis wirkt die Spontaneität auf die Receptivität ein. Alle unsere Vorstellungen nämlich, welchen Ursprung und Charakter sie immer haben mögen, gehören doch als „Modificationen des Gemüths“ zum innern Sinne, dessen formaler Bedingung, der Zeit, sie daher unterworfen sind. In Form der Zeit wird das Mannichfaltige, das die Anschauung, auch die innere, darbietet, nach der Abfolge der Eindrücke unterschieden. Diese Unterscheidungen fordern aber wieder eine Einheit zum Behufe der Anschauung. Für diese ist das Durchlaufen des Mannichfaltigen und das Zusammennehmen desselben nothwendig. Die Synthesis der Apprehension ist demnach unmittelbar mit der Sinnesthätigkeit verknüpft; ohne sie würde uns auch die reine Anschauung des Raumes und der Zeit nicht zu objectiven Einzel-Erkenntnissen verhelfen können. Die Anschauung erheischt für das Mannichfaltige, das sie darbietet, eine Synthesis, die reine Anschauung eine reine Apprehension, um objective Einzel-Erkenntniss zu erzielen. Dies muss ausdrücklich hier als Kants Absicht hervorgehoben werden. Denn nach seinen Worten, dass wir ohne die Synthesis der Apprehension „weder Vorstellungen des Raumes noch der Zeit *a priori* haben können,“ könnte man an der Ersten sinnlichen Bedingung irre werden, als ob diese für sich selbst die Bedingung des synthetischen Denkens voraussetzte. Indessen möchte hier der Ausdruck „Vorstellung“ des Raumes, der auf räumliche Einzelerkenntnisse geht, zu beachten sein.

Was die Apprehension für die einzelne Anschauung ist, das ist die Reproduction für eine Reihe von Vorstellungen. Es ist ein empirisches Gesetz, dass die Vorstellungen mit einander „vergesellschaften“, so dass sie einen Uebergang des Gemüths von der einen zur andern bewirken. Dieses empirische Gesetz

der Reproduction der Vorstellungen muss aber einen transscendentalen Grund in der „Reproducibilität“ der Erscheinungen haben. Wie käme es sonst, dass ich mit der Vorstellung der rothen Farbe die des schweren Zinnobers verbinde, „in die Gedanken bekomme“? Diese Frage nach einer der Association der Vorstellungen entsprechenden „Affinität“ der Erscheinungen muss man festhalten.

Näher liegt jetzt und zu ihr führt die rein psychologische: wie wird jener Uebergang des Gemüths von einer Vorstellung zur andern bewirkt? Wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, so muss ich die ersten Theile derselben in Gedanken behalten, und indem ich zu den andern Theilen übergehe, die ersteren reproduciren. Die Vorstellung in ihrer Ganzheit setzt also einen apriorischen Grund, eine Form der reproductiven Synthesis voraus, die gleich der Apprehension zu den „transscendentalen Handlungen des Gemüths“ gehören muss; denn ohne eine solche würde selbst die reine Anschauung des Raumes nicht zur Erkenntniss eines räumlichen Gegenstandes führen. Ohne sie „würde niemals eine ganze Vorstellung, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grund-Vorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.“

Apprehension und Reproduction ergänzen sonach einander zu Einer Synthesis, welche sich zwar auf die Sinne bezieht, aber über diese hinaus liegt. Wenn wir die Wirkung betrachten, welche aus ihnen hervorgeht, so darf man diese Synthesis „Einbildungskraft“ nennen; denn durch beide Arten dieser Synthesis wird das Mannichfaltige in ein Bild vereinigt. „Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.“ (S. 130.) Apprehension und Reproduction verbinden das Mannichfaltige der Erscheinungen des innern Sinnes in einem Bilde. Kant führt die Bedeutung dieser Verbindung im Bilde hier nicht weiter aus;

aber wir werden sehen, wie dem Moment des Bildes auf einer spätern Stufe eine tiefer greifende Bedeutung zugesprochen wird. Denn einen so wichtigen Bindepunkt in dem Prozesse des Vorstellens das Bild vertritt, so bezeichnet es an und für sich dennoch nur eine niedere Stufe in der Synthesis des Erkennens. Der subjective Grund der Association ist allerdings in der Reproduction und ihrem Producte, dem Bilde gegeben; aber wir verlangen auch nach einem objectiven Grunde der Reproducibilität. Wenn gleich alle unsere Wahrnehmungen nur Erscheinungen, das blosse Spiel unserer Vorstellungen sind, so ist doch dieses „blose Spiel" kein „blindes Spiel"; und die Erscheinungen selbst, sofern sie sich über eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen" zu dem „Context einer Erfahrung" erheben, müssen unter dem Gesetze eines synthetischen Zusammenhanges stehen, den das Bild, der Spiegel des Subjectiven, nimmermehr darstellen kann.

Dieser solchermassen über das Bild hinaus gesuchte objective Grund, der im Begriffe gefunden werden soll, fordert sogleich einen neuen subjectiven, der ihm gewachsen sei. Es genügt für den gesuchten Zusammenhang nicht, dass die Wahrnehmungen wiederholt und im Bilde gefasst werden; wir müssen uns auch der Identität der Reproduction bewusst sein können. Vergässe ich beim Zählen, dass die Einheiten von mir zu einander hinzugethan worden sind, so würde ich die Zahlgrösse, welche in der successiven Hinzufügung von Einem zu Einem entstanden ist, nicht erkennen. Alle Reproduction würde vergeblich sein, wenn sie nicht mit der Recognition verbunden wäre, „dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten." Wir müssen das Ergebniss der Reproduction recognosciren können als identisch mit den Gliedern derselben. Und wäre es auch nur das Ergebniss; denn in dem Acte selbst mag dieses Bewusstsein oft sehr schwach sein.

An ein Bild kann sich diese Recognition nicht halten. Das Bild des Triangels kann nicht die Regel geben, nach welcher drei gerade Linien in bestimmter Weise zusammengesetzt, jene geometrische Anschauung nothwendig liefern. Diese Regel setzt voraus, dass wir den Triangel als einen Gegenstand denken. Dazu aber wird die Einheit des Bewusst-

seins erfordert, welche in dem Begriffe erworben wird. Der Begriff ist es, welcher der Vorstellung ihren Gegenstand giebt, denselben zum Gegenstande der Erkenntniss, der Erfahrung macht.

Wer die Kategorieen als formale Bedingungen der Erfahrung erkannt hat, dem kann dieser Satz nicht mehr dunkel sein. Uebrigens ist es gerade dieser Satz, welcher in dem vorliegenden Kapitel zu voller Klarheit gebracht werden soll. „Alsdann sagen wir: wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“ Was versteht man denn also unter einem Gegenstande der Vorstellung? Diese Frage stellt sich Kant in dieser dritten Nummer nicht weniger als dreimal. „Und hier ist es denn nothwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine.“ (S. 118.) Das dritte Mal: „Nunmehro werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können“ (S. 122). Als diese sind hier keineswegs die Kategorieen gemeint, sondern die richtige Einsicht von dem Gegenstande der Vorstellung, als „einem der Erkenntniss correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande“? „Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als Etwas überhaupt = x müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten.“ So lautet die Antwort auf den ersten Anlauf mit dieser Frage. Und auf den dritten wird von diesem letzten Gegenstande gesagt, dass er „ = x genannt werden mag.“ Ebenso aber auch bei der zweiten Erörterung dieses Problems: „und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = x“ (S. 120).

Und doch hat unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnisse auf ihren Gegenstand Etwas von Nothwendigkeit bei sich; denn nur in der Beziehung auf diesen ihren Gegenstand gehen sie erstlich nicht aufs Gerathewohl, und stimmen sie ferner auch unter einander überein, haben sie diejenige Einheit, „welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ Diese Einheit im Begriffe eines Gegenstandes ist aber nur die eigene Einheit, die „formale Einheit“ des Bewusstseins

in der Synthesis des Mannichfaltigen der Vorstellungen. In dieser liegt die Nothwendigkeit, in dieser der Gegenstand.

Der Gegenstand ist „das Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendigkeit der Synthesis ausdrückt.“ Der Begriff des Körpers z. B. macht es nothwendig, dass wir gegebene Erscheinungen unter der in ihm enthaltenen synthetischen Einheit subsumiren. Diese Nothwendigkeit muss einen transscendentalen Grund haben auch in den „subjectiven“ Bedingungen unseres Erkennens. Die Apprehension und Reproduction im Bilde beruhte auf einer transscendentalen Einbildungskraft. Die Recognition der Vorstellungen im Begriffe muss ebenso eine transscendentale Bedingung in unserem Geiste haben, vermöge welcher die Einheit der Synthesis im Begriffe hergestellt wird. Die Einheit der Synthesis im Begriffe beruht auf einer formalen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis. Diese formale Bedingung ist die „transscendentale Apperception.“

Es giebt auch eine empirische Apperception. Diese besteht in dem Bewusstsein unser selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung. In dem Flusse der innern Erscheinungen kann es kein stehendes, bleibendes Selbst geben. Wie die inneren Anschauungen wechseln, so ihr subjectiver Grund. Die „empirische Apperception“ ist der innere Sinn.

Die Recognition verlangt einen festen Halt, in dem ihre synthetische Einheit, der Begriff, den transscendentalen Grund findet, wie solchen die Anschauung in der Form des Sinnes gefunden hat. Der Begriff, gemäss seiner nothwendigen Beziehung auf den Gegenstand, fordert eine „numerische“ Einheit des Bewusstseins, in welcher die Recognition der Erscheinungen den Zusammenhang der Erfahrung stiften kann. „Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein“ ist die transscendentale Apperception.

Wir haben in der langen Reihe seelischer Fähigkeiten, als welche die transscendentalen Bedingungen „in subjectiver Beziehung“[1]) dargethan werden, keine kennen gelernt, welche nicht der Ausdruck für eine bestimmte Erkenntnissthätigkeit als Beitrag für das Ganze der objectiven Erkenntniss gewesen

---

[1]) Vorrede zur ersten Ausgabe. S. 8.

wäre. Die transscendentale Apperception soll im Unterschiede vom innern Sinne den Vorgang erklären, in welchem das Erkennen entspringe, wenngleich derselbe in der Analyse des Bewusstseins sich zuletzt ergiebt. „Das Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannichfaltigkeit seiner Vorstellungen, und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlungen vor Augen hätte, welche alle Synthesis . . einer transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln *a priori* zuerst möglich macht.“ Der innere Sinn besteht nur in dem Flusse der innern Erscheinungen. Die transscendentale Apperception soll nicht lediglich eine psychologische Thatsache erklären, sondern jenen fundamentalsten Thatbestand des Bewusstseins, dass wir den Inhalt des inneren Sinnes objectiviren, als Gegenstand der Vorstellung und der Erkenntniss gestalten. Diese Objectivirung beruht im letzten Grunde auf der transscendentalen Apperception als „einer subjectiven Bedingung,“ welche als solche möglich macht, dass jene Erscheinungen des inneren Sinnes in einer „Identität der Function“ zu einem und demselben Begriffe verbunden werden.

Der Begriff, in der transscendentalen Apperception geboren, drückt die Beziehung aus auf das Etwas, das wir Gegenstand nennen. Also hat der Gegenstand seinen letzten Grund in ihr. Die Erscheinungen sind am letzten Ende nur Vorstellungen, die als solche, und nur als solche, ihre Art von Gegenstand haben. Dieser Gegenstand der Vorstellung kann daher selbst nicht mehr angeschaut werden, sodass er „der nichtempirische, d. i. transscendentale Gegenstand = x genannt werden mag.“ Der reine Begriff von diesem x kann allein objective Realität verschaffen. Dieser reine Begriff enthält nun aber gar nichts Anderes, als die Einheit, welche in dem Mannichfaltigen in Beziehung auf einen Gegenstand recognoscirt wird; und diese Einheit wiederum setzt eine formale Einheit des Bewusstseins voraus, in welcher jene Synthesis erfolgen kann.

So gründet sich alle Erkenntniss in der transscendentalen Apperception, alle Erkenntniss, wie aller Gegenstand der Erkenntniss, alle objective Realität. Und wie Raum und Zeit die formalen Bedingungen der blossen Anschauungen sind, so

stehen alle Vorstellungen unter der Einheit der Apperception: auch die in Raum und Zeit. Insofern wir uns aber jener Apperception selbst nur bewusst werden in der Recognition im Begriffe, so können die Begriffe, mittelst deren die Recognition geschieht, die Kategorieen als „die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung" bezeichnet werden, wie Raum und Zeit als die Bedingungen der Anschauung „zu eben derselben." Da nun aber die Erfahrung den „durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhang von Wahrnehmungen" bezeichnet, in welchen jene nothwendige Beziehung auf den Gegenstand enthalten ist, so erweisen sich auch in der psychologischen, subjectiven Analyse die Bedingungen der möglichen Erfahrung als die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

Wir hatten nach der objectiven Gültigkeit der Kategorieen gefragt: wie die Formen des Denkens sich nothwendiger Weise auf Gegenstände beziehen? Dieses Problem ist nunmehr gelöst. Die Möglichkeit der Beziehung der Kategorieen auf einen Gegenstand liegt in der Nothwendigkeit der Beziehung aller Erscheinungen, aller unbestimmten Gegenstände der Sinnlichkeit auf die ursprüngliche Apperception, „in welcher Alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss sein, d. i. unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muss, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität *a priori* beweisen kann." In dem Begriffe wird das Selbst seiner selbst bewusst; in der Einheit des Bewusstseins liegt die Möglichkeit der Vorstellung eines Gegenstandes. Also liegt die Möglichkeit des Gegenstandes in dem Begriffe.

Die transscendentale Apperception mit ihren Hebeln, den Kategorieen stiftet die transscendentale Affinität der Erscheinungen, in welcher wir die Natur begreifen. Da aber die Natur nur soweit Erfahrung werden kann, als sie in der transscendentalen Apperception, „dem Radicalvermögen aller unserer Erkenntniss", Einheit gewinnt, so kann es nicht „widersinnisch und befremdlich" noch „übertrieben" lauten, wenn die transscendentale Deduction den Satz ergiebt: die Natur, der Inbegriff der Gegenstände richtet sich nach unserem apriorischen

Grunde der Apperception. Der „Verstand“ ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, er ist die „formale Einheit der Natur“, die „Natureinheit.“

So ist denn alle Objectivität, und zwar nicht blos die in den Dingen, sondern die in den Gesetzen bestehende dem Schein des Subjectivismus verfallen. Das Selbstbewusstsein ist zum Quell und Bürgen der Naturgesetze ausgegeben. Und Fichte wäre somit der legitime Erbe Kants.

Indessen die „Natureinheit“ ist unterschieden von der Besonderheit der empirischen Naturgesetze. Kant macht auch hier sogleich die Einschränkung: „Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, sowenig als die unermessliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes“. (S. 135 f.) Somit ist die allgemeine Competenz der transscendentalen Gesetze nicht überschritten und die Selbständigkeit der empirischen auf ihrem Eigengebiete anerkannt.

Dennoch ist in den obigen Sätzen eine Unklarheit zurückgeblieben: Verstand und transscendentale Apperception erscheinen in denselben als gleich gesetzt. Dieses Verhältniss bedarf jedoch noch näherer Begründung: welche der dritte Abschnitt ausführlich giebt. In diesem beginnt die Recapitulation vom obersten Ende. Die Identität des Selbstbewusstseins wird das „transscendentale Princip der Einheit alles Mannichfaltigen unserer Vorstellungen“ genannt. Diese Einheit setzt aber eine apriorische Synthesis voraus: die „productive Synthesis der Einbildungskraft.“ Und mit dieser neuen transscendentalen Bedingung wiederholt und verschärft sich das soeben gehobene Bedenken von dem Verhältniss des Verstandes zu den Naturgesetzen. Denn diese Einbildungskraft ist die hervorragende Triebkraft des subjectiven Idealismus. Es erhebt sich der Verdacht, als würde mit Einführung derselben die Sinnlichkeit wieder in ihren Rechten verkümmert, insofern in dem Bilde das Mannichfaltige erst zu produciren, und nicht gegeben wäre. Dagegen ist es von entscheidender Bedeutung: dass die

productive Einbildungskraft nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande zugerechnet wird.

Die Einbildungskraft ist transscendental, und als solche *a priori* productiv, wenn sie die Möglichkeit der objectiven Verbindung des Mannichfaltigen enthält. Nach diesem ihrem Werthe hängt sie mit der transscendentalen Apperception zusammen, steht zu ihr in untrennbarer Beziehung und bestimmt im Verhältniss zu derselben Begriff und Bedeutung des Verstandes. „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand."

Dieser Satz ist von hoher Wichtigkeit in zwiefacher Hinsicht: einmal für die Bedeutung des Verstandes, dann aber auch für die der productiven Einbildungskraft. Der Verstand, den man bei Kant als ein Seelenvermögen aufzufassen pflegt, wird hier als eine blosse Relation, als Ausdruck der Beziehung zweier Erkenntniss-Functionen bezeichnet. Und auf diese Beziehung wird die Möglichkeit reiner Erkenntnisse zurückgeführt. Denn diese Beziehung findet zwischen Erkenntnissbedingungen statt, von denen die eine der Gattungsausdruck aller transscendentalen Bedingungen ist. Wenn nun das allgemeine Gesetz der Apperception auf die Synthesis bezogen gedacht wird, in welcher die besondere Gesetzes-Einheit sich vollziehen muss, so wird sie in derselben zum Verstande. Das Verhältniss des Verstandes zur Apperception ist ganz klar das der Art zur Gattung. Und nur die ausdrückliche Bestimmung könnte vermisst werden: dass zur transscendentalen Apperception doch auch das Mannichfaltige der Anschauung gehört. Es soll aber hier ausschliesslich das Verhältniss der Apperception zu den Kategorieen und somit, als deren Inbegriff, zum Verstande bestimmt werden. Das Verhältniss zur Sinnlichkeit bleibt in diesem Satze ausser Betracht.

Desshalb erscheint es wie ein Verhängniss dass die Synthesis, in welcher die Einheit sich vollzieht, der productiven Einbildungskraft hier überwiesen wird. So steigert sich der Verdacht, dass der Verstand in dem Bilde, das er zu produciren hat, die Anschauung ersetzen und als „intellectuale Anschauung" sich einrichten könnte. Indessen ist streng im Auge zu behalten, dass diese Productivität sich lediglich auf den Verstand und dessen Einheiten, die Kategorieen bezieht, schlechterdings nicht auf das Mannichfaltige der Anschauung. Und nur dies

kann fraglich sein und muss erörtert werden: weshalb diese Beziehung zu den Kategorieen Einbildungskraft genannt worden sei.

Die Kategorieen enthalten die Einheiten für die reine Synthesis; aber in diesen Einheiten fixirt sich doch unleugbar ein Bild; also ist die Synthesis eine Handlung der Einbildungskraft. Nur bezieht sich dieses Bild nicht auf eine einzelne Anschauung, sondern auf die Einheit der Apperception. Die Kategorieen bilden also die Einheit der Apperception in jeder Synthesis; in ihnen recognoscirt die Apperception die Identität der durch alle die vorhergenannten Formen der Synthesis gebildeten Vorstellungen und auf Grund der Identität jener Vorstellungen die Identität des eigenen Selbst. Jene Beziehung aber, in welcher diese Recognition sich vollzieht, in welcher das Bild zum Begriffe wird, lernten wir so eben als Verstand kennen; die Einheit, an welcher sie sich vollzieht, ist daher der reine Verstandesbegriff. Der Verstand ist „ein formales und synthetisches Princip aller Erfahrungen", weil er vermittelst der Kategorieen die Synthesis der Erscheinungen in einem einheitlichen Bewusstsein möglich macht. Und die productive Einbildungskraft producirt daher nicht sowol das Bild, als vielmehr den Begriff.

Kant hat mehrfach die Meinung abgewehrt, als könnte die productive Einbildungskraft auch die Sinnlichkeit ersetzen. Einmal durch die Wendung, dass die Einbildungskraft eine Form der Synthesis sei und damit in dieser das Mannichfaltige der Anschauung voraussetze; ferner auch dadurch, dass sie als Synthesis zur Einheit der Apperception in Beziehung tritt und darin als Verstand fungirt; endlich aber auch in der minder correcten Wendung, dass sie an und für sich selbst als sinnlich bezeichnet werde. „Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben, und sofern sie in Ansehung alles Mannichfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Function der Einbildungskraft genannt werden." (S. 132.) Dagegen ist nicht unzweideutig der Ausdruck: „Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss,

um ihre Function intellectuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannichfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels." (S. 133.) Aber diese Gestalt setzt selber nicht blos ein Bild, sondern als Regel des Bildes den Begriff voraus. Und so fordert die Einbildungskraft für die Gestalt des Triangels eine productive Synthesis derselben für den Begriff des Triangels.

Es ist also für die Reception dieses Namens und die Erweiterung der Wirksamkeit der Einbildungskraft der Gedanke bestimmend gewesen: dass der Begriff selbst, wie er an dem Sinnlichen sich vollzieht, zu leibhaftiger, das will sagen, bildlebendiger Darstellung gelangen müsse. Das ist unumgänglich, sowol für die erzeugende Kraft, die dem Begriffe beiwohnen soll, wie für seinen Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein. Denn nicht nur in und mit dem Selbstbewusstsein wird der Begriff geboren, sondern in dem Begriffe wird das Selbstbewusstsein erzeugt. Die transscendentale Apperception im Verhältniss zur Einbildungskraft ist der Verstand, das ist der Gattungsausdruck der Begriffe.

Daher mochte es, bei der Neuheit dieses fundamentalen Gedankens dem Entdecker desselben angemessen erscheinen, für diese eminent schöpferische Synthesis eine neue Wirksamkeit der Einbildungskraft in Vollzug zu setzen. Denn es galt, den Begriff lebendig zu machen und nicht als starren Niederschlag, als Copie der Impressionen, oder als fertiges Gebild, aus dem Haupte der Vernunft gestiegen, fernerhin zu betrachten. So nur liess sich neben der erzeugenden Kraft der Sinnlichkeit eine in ihrer Art nicht minder erzeugende Kraft des Verstandes rechtfertigen. Die Einbildungskraft giebt dem Verstande, der sonst nur die Kraft der Abstraction hätte, die höhere der Regeln und Gesetze. Und dennoch trübt sie die Quelle der Sinnlichkeit nicht; denn sie producirt nicht das Mannichfaltige, sondern die Verbindung desselben über die Association des Bildes hinaus zur „Affinität" derjenigen Einheit, welche als Begriff ausgezeichnet ist, weil sie nicht nur als Regel zur Erzeugung objectiver Gebilde fruchtbar ist, sondern — was kein Bild, keine Gemein-Vorstellung vermöchte — der

Grund ist für den Charakter, für den Geltungswerth der Regeln und Gesetze überhaupt.

In diesem Sinne und Zusammenhange wird von dem Verstande die „fruchtbarere" Bestimmung gegeben, dass er das „Vermögen der Regeln" sei. Man hat diese Bestimmung, um Kant in dem Verstande ein Seelenvermögen bewerkstelligen zu lassen, so aufgefasst, als ob der Verstand ein Vermögen wäre, Regeln zu machen. Aber der Verstand ist „nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen; er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannichfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben; denn Erscheinungen können, als solche, nicht ausser uns stattfinden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit." Wie die Erscheinungen in unserer Sinnlichkeit gegeben sind, so liegt die Einheit der Natur in der Synthesis unseres Verstandes. Wie lässt es sich nun aber psychologisch verstehen, dass Sinnlichkeit und Verstand zusammenhängen, dass das „Gegebene" und das „Gedachte" sich in und zu demselben objectiviren? Diese Möglichkeit bietet eben nur die Einbildungskraft dar.

In dieser vermittelnden Aufgabe liegt die Bedeutung der productiven Einbildungskraft innerhalb der Kantischen Erkenntnisslehre. „Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden." Die Einheiten dieser Synthesis der Einbildungskraft sind aber die Kategorieen. „Auf ihnen gründet sich alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben."

So sehen wir in der productiven Einbildungskraft als einer „transscendentalen Function" die psychologische Thatsache anerkannt, dass die beiden Arten von Mitteln und Bedingungen der Erfahrung nicht isolirt bleiben dürfen, sondern, sofern sie psychologisch im Apparate des Erkennens betrachtet werden, vermittelt und verbunden werden müssen. Kant hat, wie wir bemerken, mit Selbstgefühl auch als Psychologe auf diese

seine Einführung der productiven reinen Einbildungskraft hingeblickt. Und wir werden sehen, wie dieser Gedanke tiefer noch fruchtbar geworden ist: es genügt nicht, im Bilde den Begriff zu fixiren. Es bleibt vielmehr noch immer die Frage: wie verhält sich die Kategorie zu dem Bilde? Bleibt die Kategorie auf das Bild eingeschränkt, oder vermag sie dieses letztere selbst zu erweitern, ihrer Regel-Einheit anzupassen und damit, ohne es zu verflüchtigen, dennoch zu verallgemeinern und zu intellectuiren? Diese Frage kann erst künftighin gelöst werden; zunächst bedarf die Lösung derselben der Vorbereitung durch die genauere Bestimmung der Frage des Verhältnisses der productiven Einbildungskraft zur transscendentalen Apperception. Auch hiermit scheinen wir noch in der subjectiven Deduction stehen zu bleiben; indessen ist doch schon in der ersten Bearbeitung zu beachten, dass die Begründung der Objectivität bei aller Betonung ihrer subjectiven Bedingungen deutlich angestrebt wird. So wird der Grund der Affinität in dem „Grundsatze von der Einheit der Apperception" (S. 132) angesprochen. Einerseits wird zwar gesagt, die Ordnung und Regelmässigkeit, „die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüthes ursprünglich hineingelegt." (S. 134.) Andererseits aber wird der Verdacht des willkürlichen Subjectivismus, der diesem „Hineinlegen" anhaftet, durch den Hinweis entkräftet: „der reine Verstand ist also in den Kategorieen das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen." (S. 136.) Und endlich wird die Einheit der ursprünglichen Apperception sogar als „objective" bezeichnet. (S. 132.) Dieser Ausdruck besonders ist geeignet, Klarheit und Genauigkeit in der Bestimmung des Verhältnisses der Kategorieen als der „Regeln" und „Gesetze" zu dem „Radicalvermögen" der Apperception zu bringen.

Auch ist gegenwärtig zu halten, dass mit nachdrücklicher Behutsamkeit die empirischen Gesetze von dem Grundsatze der Apperception und den Kategorieen unterschieden werden (s. ob. S. 309). So ist auch durch diese wichtige Unterscheidung der objectivirende Charakter der Kategorieen in der Apperception anerkannt. Dennoch aber war das psychologisch analysirende, und damit das subjective Moment in dieser ganzen Entwickelung

vorwiegend. Zudem aber bedurfte das Verhältniss der Kategorieen zu der Apperception noch genauerer und bündigerer Präcisirung. Es ist bemerkenswerth, dass das Bewusstsein, indem es als objective Einheit charakterisirt wird, damit zugleich getrost als „Selbstbewusstsein“ bezeichnet werden konnte. Diesen Fortschritt haben wir nunmehr zu betrachten.

c. Die Bearbeitung in der zweiten Ausgabe. Das Ich.

Was brachte Kant zu dem Entschlusse, diesen Abschnitt anders zu bearbeiten, von dem er in der Vorrede zur ersten Ausgabe sagt: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik unter dem Titel der Deduction der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet.“ Aus den unmittelbar folgenden Sätzen der Vorrede geht jedoch hervor, dass sich Kant bewusst war, er habe in dieser Betrachtung, „die etwas tief angelegt ist“, den Abriss einer Psychologie des Erkennens versucht. Neben der objectiven Gültigkeit der Verstandesbegriffe habe er zugleich den Verstand nach den Erkenntnisskräften, auf denen er beruht, „mithin in subjectiver Beziehung“ untersucht. Was beweist die Richtigkeit dieser Psychologie? „In Betracht dessen muss ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen, dass im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Ueberzeugung, die ich erwarte, bei ihm bewirkt hätte, doch die objective, um die es hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was“ in dem Uebergang zur transscendentalen Deduction „gesagt wird, allein hinreichend sein kann.“ Nach dieser Ansicht verfährt Kant in den Prolegomenen (1783), wo ausdrücklich gesagt wird, es solle nicht erklärt werden, wie Erfahrung „entstehe,“ sondern woraus sie „bestehe“. Und dieselbe Ansicht spricht er in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“

(1786) aus. Allein er sagt daselbst auch, dass jene metaphysische Aufgabe, wie nämlich durch die Kategorieen Erfahrung entstehe, leicht gelöst werden könne durch einen Schluss aus der Definition des Urtheils. „Die Dunkelheit, die in diesem Theile der Deduction meinen vorigen Verhandlungen anhängt und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel (welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft) zu ergänzen.“ [1])

Die Andeutung, die Kant hier gab, hat er in der ein Jahr darauf (1787) erschienenen zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ausgeführt. Aus einer genaueren Definition des Urtheils, in welcher das Verhältniss der Synthesis zur Apperception klar geworden, hat er eine neue Entwicklung für die objective Gültigkeit der Kategorieen abgeleitet, und ist dadurch zu einer genaueren und planeren Bestimmung von Begriff und Aufgabe des Selbstbewusstseins gekommen.

In den Sätzen der ersten Ausgabe „Denn das stehende und bleibende Ich“ bis „zu Stande kommen könne“, (S. 133) ist, worauf wir schon aufmerksam waren, eine Unbestimmtheit zurückgeblieben, insofern die Einbildungskraft dort zur Sinnlichkeit gerechnet wird: „jederzeit sinnlich“; aber „nur vermittelst“ ihrer sollen die Begriffe, welche doch dem Verstande, d. h. der Beziehung zwischen der Einbildungskraft und der Apperception angehören, zu Stande kommen können. Diese Beziehung der Einbildungskraft zur Apperception ist noch nicht vollständig im Klaren. Der Grund dieses noch vorhandenen Mangels liegt aber in der Doppelbedeutung der Apperception: als Einheit der Kategorieen und als Selbstbewusstsein.

Nur an zwei Stellen wird in der ersten Bearbeitung die transscendentale Apperception als „die Vorstellung Ich“ bezeichnet. Auch der Name Selbstbewusstsein tritt nicht entschieden in den Vordergrund, obwohl doch aus demselben die transscendentale Geltung der Vorstellungen als Erkenntnisse

---

[1]) Bd. V. S. 316.

abgeleitet wird. Diese Ableitung aber geschieht nicht aus der Apperception, als einem Acte der Synthesis, der in so vielen Arten sich vollziehen kann, als es Kategorieen giebt; geschweige aus der Apperception als einem Grundsatze; die Einheit des Bewusstseins ist noch nicht ausdrücklich als Einheit der Kategorieen und als Grundsatz bezeichnet. Man kann an einer Stelle der ersten Bearbeitung die noch vorhandene Unbestimmtheit dieses Gedankens bemerken: „Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in der Erfahrung." Er sollte nun also fortfahren: und die Vollziehung dieser Gesetzmässigkeit erfolgt in den Kategorieen oder Grundsätzen als den Einheiten der Apperception. Statt dessen aber heisst es: „Eben dieselbe Einheit der Apperception in Anschauung eines Mannichfaltigen von Vorstellungen . . ist die Regel, und das Vermögen dieser Regeln der Verstand" (S. 135). Vom Verstande wird klar gesagt, dass er in den Kategorieen das Gesetz bedeute; dass auch die Apperception nur in den Kategorieen bestehe, das wird nicht gesagt. Das ist der noch nicht aufgehellte Punkt: was die Kategorie als Art der Apperception für die Constituirung des Gegenstands bedeute, und wie sie sich für die Objectivirung der produktiven Einbildungskraft bediene, und wie sie dadurch zum Ich in dasjenige Verhältniss trete, von dem die Entscheidung der transscendentalen Frage abhängt. Dieser Punkt, an dem die Nachfolger scheiterten, liegt in der zweiten Bearbeitung als das eigentliche Problem vor.

Es lässt sich ein Satz angeben, in welchem beide Bearbeitungen zusammenhängen. Es ist dies die wichtige Anmerkung, in welcher der Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, als der „schlechthin erste und synthetische Grundsatz" unseres Denkens bezeichnet wird. „Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blose Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern (deren collective Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntniss beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als

einem Vermögen" (S. 128). Die letzten drei Worte sind im Original gesperrt gedruckt. An diesen Satz knüpft die zweite Bearbeitung an.

Nach einer einleitenden Erklärung des Begriffs der Synthesis beginnt Kant dort mit der „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception." „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heisst, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein" (S. 659). Schon die Anschauung hat eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, „in demselben Subject," darin das Mannichfaltige der Anschauung angetroffen wird.

Schopenhauer bemerkt zu diesem Satze: „Muss—können: das ist eine problematisch-apodiktische Enunciation; zu deutsch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt." [1]) Wenn man nun aber den aus der ersten Ausgabe oben angezogenen Satz mit diesem zusammenhält, so wird dieses: „Muss—können" verständlich werden. Das Ich wurde nur als ein „Vermögen," als eine transscendentale Bedingung für die Möglichkeit des logischen Urtheils hingestellt; von seiner Wirklichkeit wurde ausdrücklich abgesehen. Keineswegs sollte gesagt sein, dass das Ich als wirkliches Bewusstsein allem anderen Bewusstsein vorausgehen müsse; sondern das Selbstbewusstsein wird im Gegentheil erst in die Synthesis des Mannichfaltigen der Vorstellungen gesetzt. Das analytische Bewusstsein setzt das synthetische voraus. Wenn ich roth denke, so stelle ich mir eine Beschaffenheit vor, die mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann, diese anderen haben ausser ihr noch etwas Verschiedenes an sich: „folglich muss sie in synthetischer Einheit mit andern . . vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendentalphilosophie heften muss, ja

---

[1]) Welt als Wille und Vorstellung, Anhang: Kritik der Kantischen Philos. 3. Aufl. Bd. I. S. 535.

dieses Vermögen ist der Verstand selbst." (S. 660.) Damit ist die Apperception mit dem Verstande identisch erklärt. Der Verstand ist bereits als das „Vermögen der Regeln" oder der Kategorieen in der ersten Bearbeitung bezeichnet. Nunmehr kann die Einheit der Apperception mit den Einheiten der Kategorieen identificirt werden.

Dieser höchst wichtige Satz lässt somit den Grund erkennen, der Kant bewogen haben mag, die Deduction von Neuem zu bearbeiten und die Ableitung der Erfahrung aus dem Selbstbewusstsein als dem Cardinalpunkte zu unternehmen. Der Ausdruck: muss—können, besagt demnach den entscheidenden Gedanken, mit welchem die in Descartes entspringende Richtung der Philosophie zu ihrem wissenschaftlichen Austrag gebracht wird: dass Ich denke ist als die Zusammenfassung und als die Einheit sämmtlicher Bedingungen zu denken. Es muss zwar nicht als wirklicher Gedanke alle Vorstellungen begleiten; denn das Bewusstsein kann „dunkel" sein, wie es in der ersten Ausgabe hiess. Aber in der Beziehung auf die Apperception als den allgemeinen Ausdruck der Gesetze liegt die Möglichkeit alles wissenschaftlichen, objectiven Bewusstseins. Allein dieses so durchaus objective Ich ist dennoch nicht eigener Inhalt von Vorstellungen, sondern nur die „Form der Synthesis" derselben. Der Inhalt liegt einzig und allein in dem Mannichfaltigen der Anschauung. „Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannichfaltigen der mir in meiner Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen." (S. 661.) So ist das Ich einerseits an das Mannichfaltige, andererseits an die Einheit geknüpft.

Die „synthetische Einheit" ist der in der zweiten Bearbeitung durchgängige Ausdruck, der dieselbe von der ersten unterscheidet. Hierdurch tritt die durchgreifende Beziehung auch auf Raum und Zeit hinüber in das rechte Licht. Die synthetische Einheit hat denselben transscendentalen Charakter wie Raum und Zeit. (S. 17 zu Anfang.) Das transscendentale Ich ist eine Form der Synthesis, wie Raum und Zeit Formen der „Synopsis" sind. Indem nun so die transscendentale Apperception den Formen der Sinnlichkeit verglichen wird, erweist sich dadurch das „Vermögen" als transscendentale Form, welche zu jenen ersteren Formen in Verhältniss tritt, ihnen überge-

ordnet wird. Wie der äussere Sinn, unbeschadet seiner Apriorität, dem innern eingeordnet wird, so stehen beide Formen der Sinnlichkeit unter der Form d. i. der transscendentalen Bedingung der Apperception. Durch diese Auffassung, welche sich aus der überall herrschenden Bedeutung der Kantischen Form ergiebt, verliert das transscendentale Ich den dogmatischen Charakter eines Vermögens; und andererseits wird es alles empirischen Inhalts entledigt, der Sphäre besonderer Begriffe oder Anschauungen durchaus enthoben. Dieses Letztere ist nothwendig wegen des Unterschiedes vom innern Sinne.

Man kann sonach gemäss dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile, der die Specialisirung in die niederen Grundsätze und demgemäss in die Kategorieen forderte, den Apparat des Erkennens in seiner ganzen Vollständigkeit überschauen. Die reine Anschauung ist nur eine wissenschaftliche Abstraction, mit deren Möglichkeit alle Synthesis allerdings erst ihr Material empfängt. In dem wirklichen einzelnen Erkennen aber fungirt niemals allein die reine Sinnlichkeit, abgelöst von der Synthesis des Verstandes, d. h. von der Beziehung der Synthesis auf eine Einheit derselben. Nur daher kommt es, dass Raum und Zeit selbst als Räume und Zeiten wahrgenommen werden, weil die Synthesis der Kategorieen in ihnen thätig ist.

Sonach stellt sich die Frage des Ich als die Doppelfrage nach dem wechselseitigen Verhältniss von Ich und Gegenstand. Denn nur als Object wird das Ich bestimmt; die Apperception ist „objective“ Einheit. Ferner aber setzt dieses Verhältniss von Selbst-Bewusstsein und Gegenstand das Verhältniss von Apperception und Kategorie voraus; denn der Gegenstand beruht auf der Kategorie, als dem „Begriffe von Gegenständen überhaupt.“ Also reducirt sich das Verhältniss von Ich und Gegenstand auf dasjenige von Kategorie und Gegenstand. Daraus aber ergiebt sich endlich das Verhältniss des Ich zur Synthesis. Denn die Kategorie ist Einheit der Synthesis, die synthetische Einheit. Insofern demgemäss das Selbstbewusstsein auf die Synthesis angewiesen wird, in welcher allein das Ich sich vollziehen und zum Dasein bringen kann, so wird dasselbe die „objective Einheit des Selbstbewusstseins“ genannt. (§ 18.) Die synthetische Einheit wird zur objectiven.

Das sind die vier wichtigen Gleichsetzungen, an denen die Aufgaben der Deduction vergegenwärtigt werden können. 1⁰ Der Gegenstand liegt in der Kategorie. 2⁰ Die Kategorie ist die Einheit der Synthesis. 3⁰ Das Selbstbewusstsein wird Object in der Kategorie. 4⁰ Das Selbstbewusstsein besteht in der Einheit der Synthesis des Mannichfaltigen.

Das Verbindende in allen diesen Verhältnissen ist demnach der Begriff der Einheit, genauer der Vereinigung. Diese wirkt in der Kategorie wie im Ich und bewirkt in Beiden den Gegenstand. Diesen Gedanken hat die zweite Bearbeitung ebenfalls präcisirt. In der ersten heisst es vom Gegenstand: „denn dieser ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendigkeit der Synthesis ausdrückt.“ (S. 120.) Hier macht der Begriff also, insofern er die Nothwendigkeit der Synthesis schlechthin ausdrückt, das Etwas zum Gegenstand. In der zweiten Bearbeitung dagegen wird die Synthesis als Vereinigung bestimmt. „Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ (S. 662.) Und diese Vereinigung des Mannichfaltigen kraft des Begriffes zum Gegenstande führt zugleich zum Selbstbewusstsein.

Aber dieses Selbstbewusstsein, in der Vereinigung beruhend, ist auf das Mannichfaltige und dessen Synthesis zum Object kraft der Kategorie angewiesen. Ich muss „die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstellen“, in den Vorstellungen nämlich, die ich verbinden und vereinigen muss. (S. 660.) „Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf also selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“ (S. 663.) Demgemäss wird das Selbstbewusstsein als „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception“ zum obersten Princip alles Verstandesgebrauchs erklärt. Und endlich wird Selbstbewusstsein, Kategorie, Gegenstand und Vereinigung in einem Satze zusammengefasst: „Die transscendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in

einen Begriff vom Object vereinigt wird." Hier ist zugleich auch die umfassende Bedeutung der Apperception für die Formen der Sinnlichkeit mitgeltend gemacht.

Damit aber wird nicht nur das Verhältniss der genannten Bedingungen des Bewusstseins im Allgemeinen fixirt, sondern auch für die Frage des Einzel-Erkennens die Lösung angebahnt und vorgezeichnet. In dieser Beziehung werden in mehreren Sätzen die Formen der Anschauung als blos negative Bedingungen der Erkenntniss gekennzeichnet. „Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse." (S. 669.) Besonders schwer ist die erkenntnisskritische Charakteristik von Raum und Zeit selbst unter diesem zusammenfassenden Gesichtspunkt der Apperception Kant selbst geworden, wie sich vornehmlich im § 26 zeigt. Dagegen findet sich im § 17 ein Satz von durchaus gelungener Klarheit in Bezug auf die Fixirung der oben bezeichneten Verhältnisse. „So ist die blosse Form der äusseren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniss; er giebt nur das Mannichfaltige *a priori* zu einem möglichen Erkenntniss." Indessen auch zu diesem möglichen Erkenntniss giebt der Raum nur das Mannichfaltige, nicht die Einheit dieses Mannichfaltigen. „Um aber irgend etwas im Raum zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Object, ein bestimmter Raum erkannt wird." Die synthetische Einheit macht es demnach, so fährt Kant fort, nicht nur möglich, dass ich ein Object erkenne, sondern jede Anschauung steht unter ihr, weil nur durch diese Synthesis das Mannichfaltige sich in einem Bewusstsein zum Objecte vereinigt.

Herbart fragt: „woher die bestimmten Gestalten bestimmter Dinge? . . Diese Frage ist nach der kantischen Ansicht schlechterdings unbeantwortlich."[1]) Diese Frage hat Kant allerdings in Beispielen, die er dem § 26 angehängt hat, an der empirischen Anschauung des Hauses wie an der Wahrnehmung

[1]) Psychologie II. W. W. Bd. VI. S. 308.

des Gefrierens des Wassers erörtert. Aber eine Psychologie des Erkennens hat er nicht geben wollen, und weil die Gefahr bestand, in der psychologischen Theorie den Schwerpunkt der Frage zu erblicken, hat er gerade die Deduction neubearbeitet. Aber auch hier hat er die Termini seiner psychologischen Analyse kurz erwähnt und somit beibehalten. In der That hat er aller Psychologie des Erkennens den Weg gewiesen. Nur ist es schlechterdings falsch, die kantische Antwort auf diese Frage in der transscendentalen Aesthetik zu suchen. Wir erkennen aus dem zuletzt angeführten Satze, dass erst die Synthesis das Object, den „bestimmten Raum" giebt.

Aber in jenem Satze ist Mehr gesagt. Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang des Gesagten. Im realen Erkennen wird das Mannichfaltige, das die Form ordnet, aber nur als Mannichfaltiges ordnet, durch die Synthesis in der Einheit des Bewusstseins zum Object vereinigt. Aber diese Einheit selbst ersteht in der Synthesis, „so dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins ist." Das Ich ist demnach so wenig eine als besonderes producirendes Vermögen gedachte Substanz, dass es vielmehr in eine Handlung aufgelöst wird, in welcher es entstehe, ja welche es sei. Die Einheit der Handlung „ist zugleich" die Einheit des Bewusstseins.

Und ferner: die Einheit der Synthesis ist zugleich Einheit des Bewusstseins „im Begriffe einer Linie." Erinnern wir uns, dass Kant in den „Prolegomenen" den Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, als Beispiel dafür vorführt, dass in allen synthetischen Urtheilen, selbst in den einfachsten Axiomen der Mathematik, „über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff" enthalten sein müsse. In dem erwähnten Axiom wird die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt. Es entsteht also die Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Ziehens der Linie, und sie besteht im Begriffe der Grösse, unter welchem die Linie subsumirt wird.[1]) So fällt die transscendentale Apperception mit der synthetischen Einheit, mit der Kategorie zusammen; und daher kommt es, dass jene in

[1]) Vergl. S. 293, wo der Satz: ich denke das Vehikel aller Begriffe überhaupt genannt wird. Ebenso S. 297, 336.

der zweiten Ausgabe vorzugsweise „die synthetische Einheit der Apperception“ genannt wird. Diese synthetische Einheit ist in metaphysischer Bedeutung das Apriorische an den Kategorieen, sofern unter demselben das „Ursprüngliche“ verstanden wird; „der angeborene Grund“, von dem Kant gegen Eberhard redet. Auf diese in der zweiten Bearbeitung besonders im „Resultat“ (§ 27) schärfer hervortretende Entwicklung, welche das „Präformationssystem“ ausschliesst, stützen wir die Ansicht, dass Kant unter dem *a priori* des dritten Grades die synthetische Einheit als Art der Vereinigung gedacht, oder dass er die einzelnen Arten insoweit als ursprüngliche Gedankenformen, als „selbstgedachte erste Principien“ angesehen habe, als sie die Vereinigungsformen des Mannichfaltigen in der Apperception zum Objecte darstellen.

Für diese Identität der Apperception und der Kategorieen-Einheit sei noch auf einen andern Satz hingewiesen: „Allein die figürliche Synthesis, wenn sie blos auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception, d. i. diese transscendentale Einheit geht, welche in den Kategorieen gedacht wird“ (§ 24. S. 672). Hier wird ausdrücklich die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception mit der in den Kategorieen gedachten Einheit gleichgesetzt, und desshalb, wie in der ersten Bearbeitung, auf die productive Einbildungskraft dirigirt.

Indessen jener Satz enthält noch Mehr. Wir bleiben versucht, auch über das Auskunftsmittel der Einbildung hinaus zu fragen: wie denn die Kategorie im transscendentalen Sinne, wenngleich nicht entstehe, so doch in Wirksamkeit trete? Wir möchten wenigstens soweit psychologische Aufklärung gewinnen, als zur Gliederung des Erkenntnissapparates erforderlich ist. Dass nun die Kategorie ein Product des Verstandes sei, dürfen wir nicht mehr sagen; denn wir wissen aus der ersten Bearbeitung, dass der Verstand selbst nur eine Relation zwischen der Einbildungskraft und der Apperception ist. Diese genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen jenen beiden transscendentalen Bedingungen war dort jedoch nicht zu voller Deutlichkeit gekommen. Hier sehen wir nun: der Verstandesbegriff der Grösse wird wirksam und wirklich in der Synthesis des Ziehens der Linie, also in dem Zusammengehen der productiven Einbildungskraft, deren Synthesis jenes Ziehen der

Linie ist, mit der transscendentalen Apperception, deren Einheit wiederum „die Einheit der Handlung" ist. Daher wird in jenem oben citirten Satze der Terminus Einbildungskraft aus der ersten Ausgabe herübergenommen, und die figürliche Synthesis in dieser ihrer Beziehung auf die ursprüngliche synthetische Einheit „die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft" genannt.

Indem ich die Linie ziehe, vereinige ich in meinem Bewusstsein das Mannichfaltige in den Begriff der Grösse; und indem ich es unter diesem Begriffe verbinde, als Linie denke, vollziehe ich in jener Einheit der Synthesis zugleich die Einheit der Apperception. Ohne diese wäre jene nicht möglich; ohne jene wäre diese nicht wirklich. Für die synthetische Einheit des Begriffs bedarf ich der Einheit der Handlung, in welcher die Vorstellung als meine Vorstellung appercipirt wird. Aber jene Einheit der Apperception, jenes „Vermögen" ist eben nur eine reine, transscendentale Form, welche im Acte des realen Erkennens nur am „Gegebenen" wirksam werden kann.

Es ist nicht Kantischer Ausdruck, aber es möchte in Kants Sinne sein[1]) zu sagen: Wie der Raum die Form für die äussere, die Zeit für die innere Anschauung ist, so ist die transscendentale Apperception erstlich die Form für die Kategorieen, und sodann für diese und für die Anschauungsformen zugleich, oder für die Einheit beider Arten von Bedingungen. Das Selbstbewusstsein ist die allgemeine transscendentale Bedingung, unter welcher wir die reinen Verstandeshandlungen an dem Mannichfaltigen der Anschauung vollziehen. Daher wird das Selbstbewusstsein dem persönlich Individuellen enthoben und als das „allgemeine Selbstbewusstsein" bezeichnet. (S. 660.) Die synthetische Apperception ist die Form, welche in allen einzelnen Arten der in den Kategorieen gedachten Einheiten das Gemeinsame bezeichnet und ausmacht. Die transscendentale Einheit der Apperception vereinigt das Mannichfaltige als Begriff zum Object. Und die objective Einheit des Selbstbewusstseins besteht in der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen unter der Kategorie.

[1]) Vergl. S. 296, 307, 322, 336 f., wo er schwankt, ob die Kategorie oder die Apperception als Form zu betrachten sei.

Dieses Wechselverhältniss von Begriff, Ich und Gegenstand, wie deren gemeinsame Beziehung auf das Mannichfaltige der Anschauung ergab sich, wie Kant bereits in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen" ankündigte, aus einer genaueren Definition des Urtheils. Das Urtheil ist eine Synthesis. Durch die logische Erklärung, dass das Urtheil die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen sei, sei er niemals befriedigt worden: worin besteht dieses Verhältniss? Das Urtheil muss wie bei allen Formen des Denkens transscendental gewürdigt werden. Demgemäss ist es „nichts Anderes als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objetiven Einheit der Apperception zu bringen." (S. 665 f.) Der Satz: die Körper sind schwer, ist desshalb ein Urtheil, weil in ihm zwei Vorstellungen zu einer nothwendigen Einheit der Apperception gebracht sind. Diese Einheit ist nur desshalb objectiv, in den Dingen, weil sie als nothwendig gedacht wird in der transscendentalen Apperception. Das bedeutet jedoch nicht nur, dass sie im Selbstbewusstsein verbunden seien, sondern dass sie der oberste Grundsatz deckt.

Mit dieser Definition des Urtheils stimmt die „Erklärung der Kategorieen" überein, welche in unserer zweiten Bearbeitung dem „Uebergang" angehängt worden ist. „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird." In dem kategorischen Urtheil z. B. alle Körper sind theilbar, ist die Function das Verhältniss des Subjects zum Prädicat. Dieses Verhältniss aber ist unbestimmt, kann wechseln. Ich kann auch sagen: einiges Theilbare ist ein Körper. „Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt, dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloses Prädicat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorieen." Diese beiden Definitionen sind zusammenzuhalten. Die Kategorie ist Bestimmungsmittel der Apperception.

Durch diese zusammenhängenden Bestimmungen bestätigt sich die transscendentale Bedeutung der Kategorieen: dass sie „blose Gedankenformen" seien, durch die der Gegenstand zwar bestimmt, gedacht, aber nicht erkannt wird (§. 22). Die Kate-

gorie, isolirt betrachtet, abgelöst von dem Mannichfaltigen, welches sie zur Einheit der Apperception bringt, bezeichnet nur die gedachte Einheit einer *synthesis intellectualis.* Setzen wir aber die Gedankenformen in Bezug zu den Sinnesformen, so entsteht die „figürliche Synthesis" (*synthesis speciosa*). Diese ist die schon genannte transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, welche, somit auch hier productive Einbildungskraft genannt, die Vermittlung zwischen den „beiden äussersten Enden" bewirkt; nur in viel tieferem Sinne noch, indem sie das Ich mitproducirt. Wie wenig die Absicht bestand, mit der Einbildungskraft ein psychologisches Vermögen herzurichten, das zeigen die Ausführungen des § 24: die Einbildungskraft gehöre „der subjectiven Bedingung wegen" zur Sinnlichkeit, andererseits aber bestimme sie den Sinn, fungire also als Verstand. „Sofern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die productive Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der reproductiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transscendental-Philosophie, sondern in die Psychologie gehört." (S. 672.)

Alle anderen Bestimmungen in Bezug auf das eigentliche Problem der Deduction, die objective Gültigkeit der Kategorieen, sind dieselben geblieben, ausser sofern hier ausdrücklicher ebensowohl der Gegenstand im Ich, wie das Ich im Gegenstand objectivirt wird. Der transscendentale Idealismus wird in der zweiten wie in der ersten Bearbeitung gelehrt und gewahrt. Kant setzt, wie er in der Vorrede sagt, voraus, dass man die erste Ausgabe mit der zweiten vergleiche. (S. 33.) Nur ein Punkt ist bis jetzt noch nicht zu ausdrücklicher Erörterung gekommen, der in der neuen Bearbeitung ausführlicher behandelt worden ist: das Verhältniss der transscendentalen Apperception zum inneren Sinne.

Neuntes Kapitel.

Die systematische Bedeutung des innern Sinnes.

Das Verhältniss der Lehre vom inneren Sinne zur transscendentalen Logik ergiebt sich aus der Bedeutung des inneren Sinnes innerhalb der transscendentalen Aesthetik. Es bleibt unverständlich, sowohl aus welchem Grunde Kant neben der empirischen eine transscendentale Apperception, als ganz besonders aus welchem Grunde er neben dieser jene angenommen und noch in der Anthropologie diese Unterscheidung festgehalten habe, wenn man nicht den innern Sinn in seiner kritischen Bedeutung für das reine Ich erkennt. Wir werden, ohne ausführlich auf diesen Punkt einzugehen, andeuten können, dass in dieser Annahme, von allem Metaphysischen abgesehen, eine gesunde Psychologie steckt: aber Grund und Aufgabe des innern Sinnes liegen in den metaphysischen Bedürfnissen des kritischen Idealismus.

Kant unterscheidet Sinnlichkeit und Verstand. Welche Bewandtniss es mit dieser Unterscheidung im Sinne der Seelenvermögenstheorie habe, darüber hat die im vorigen Kapitel enthaltene Definition des Verstandes eine von der gewöhnlichen Ansicht abweichende Vorstellung erweckt, durch deren Bestätigung die Kantische Theorie des Bewusstseins nicht bloss ein anderes Ansehen, sondern erst einen wirklichen Aufschluss erhalten würde.

Zuerst von der Sinnlichkeit. Sie wird eine besondere Erkenntnissart und als solche vollgiltig genannt. Wir sind gewohnt, bei den Sinnen an eine untergeordnete, eingeschränkte Art der Wahrnehmung zu denken. Der Kantische Sinn geht weiter und tiefer. Nach der transscendentalen Aesthetik giebt es zwei Sinne. In unseren obigen Entwickelungen hatten wir vornehmlich den äussern Sinn behandelt. Er umfasst die ganze sogenannte materiale Welt. Die vorkantische rationale Philosophie nannte jene Welt der Dinge Raum; sei es, dass sie diesen Raum als eine subsistirende, sei es, dass sie ihn als eine den Dingen inhärirende absolute Realität dachte. Diesen Raum, die Substanz der Realitäten zerschlägt Kant, ohne ihn deswegen der abstracten Natur von Ideen-Copien zu überliefern und macht ihn zu einer Form des Sinnes. Es sei des Sinnes formale souveräne Beschaffenheit, räumlich anzuschauen, äussere Dinge zu construiren. Die Dinge heissen äussere, weil wir einen äussern Sinn anerkennen, aus dessen Art sie entstehen. Der äussere Sinn zeigt von vornherein sein wahres Gesicht: er ist es, der die Dinge als Erscheinungen spiegelt.

Aber der Raum allein kann diese Ansicht nicht halten. Die andere absolute Realität, die Zeit, muss gleicher Weise ihre transscendentale Auflösung erleiden: in eine Erkenntnissform. Sonst bleibt der kritische Idealismus unbewiesen. Gerade die Zeit galt als Bollwerk des materialen Idealismus. Man gab die Idealität des Raumes zu und leugnete die der Zeit. Veränderungen seien wirklich; dies beweise der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen. Veränderungen aber seien nur in der Zeit möglich; also sei die Zeit etwas Wirkliches.

So argumentirte Lambert gegen die Habilitationsschrift, in welcher bereits die Zeit als ein nicht Reales gesetzt wurde. „Sind die Veränderungen real, so ist die Zeit real, was sie auch immer sein mag. Ist die Zeit nicht real, so ist auch keine Veränderung real.“[1]) Mit der Erklärung: die Zeit ist eine Form der Sinnlichkeit, ist in der That Nichts ausgerichtet, wenn dieser Terminus noch keine transscendentale Bedeutung hat. „Was sie auch immer sein mag!“ sagt Lambert. Halten wir uns aber im Zusammenhange der transscendentalen Fragen, so

---

[1]) Lambert an Kant, Anfang December 1770. Bd. I. S. 365.

müssen wir die Veränderungen selbst in Anspruch nehmen, in denen die Realität der Zeit geborgen sein soll. Wie kommen wir denn zu der Erfahrung dieser Veränderungen? Stellen wir uns die Veränderungen als gleichsam äussere Geschehnisse vor, so können wir aus ihrer Wirklichkeit Nichts schliessen. Die ganze Evidenz der Realität, die in ihnen liegt, besteht vielmehr darin, dass die Zeit die unmittelbarste Form unserer innern Wahrnehmung ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es allerdings möglich, zu einer apriorischen Erkenntniss zu gelangen; doch muss man behutsam schliessen. „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung . . Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst, als Objects, anzusehen.“ (S. 63.) Wenn ich sage: meine Vorstellungen folgen einander, so heisst das nur: ich bin mir ihrer, der Form des innern Sinnes gemäss, in einer Zeitfolge bewusst. Das Bewusstsein des Nacheinander der Vorstellungen beweist demnach nur, dass die Vorstellungen, die innern Vorgänge des Selbst, gleich den äussern Anschauungen Modificationen der Sinnlichkeit, Erscheinungen des innern Sinnes sind. Dem äussern Sinne wurde die ganze räumliche Welt zugewiesen; das eigene Subject sammt dem Wechsel seiner Vorstellungen wird dem innern Sinne eingegeben. So wird alles Reale in die Sinnlichkeit aufgenommen, und beide Gattungen des Realen, das Aeussere und das Innere, werden durch Einordnung unter die Sinnlichkeit erst in ein festes und genaues Verhältniss zu einander gesetzt. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ermöglicht der innere Sinn; und diese Bedeutung desselben wollen wir schrittweise kennen lernen.

In der zweiten Ausgabe führt Kant als Bestätigung seiner Theorie von der transscendentalen Idealität des Raumes und der Zeit die Bemerkung an, dass die Sinne nur „Verhältnissvorstellungen“ liefern. Was in dem Orte gegenwärtig sei, sagt der äussere Sinn nicht aus. Dies wird an dem innern Sinne noch deutlicher. Zunächst bilden die Anschauungen des äussern Sinnes seinen „eigentlichen Stoff, womit wir unser Gemüth besetzen.“ (S. 72.) Sodann erfahren wir durch ihn nur Verhältnisse, wie sie der formalen Bedingung gemäss sind, nach welcher sich die innern Wahrnehmungen ordnen. Desshalb

gerade heisst, wie wir in unseren Entwicklungen über den Begriff der Form ausgeführt haben, die innere Anschauung die Form des innern Sinnes, „wenn sie Nichts als Verhältnisse enthält“ (S. 72). In der in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen Anmerkung II wird die Form geradezu als „die Art“ bezeichnet, „wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. der innere Sinn seiner Form nach.“ Hier wird also das „Afficiren“ als eine formale Thätigkeit des innern Sinnes gedacht, als „eigene Thätigkeit“ des Setzens der Vorstellungen. Also nicht allein der äussere Sinn wird afficirt, sondern auch der innere, und zwar nicht durch den äussern. Wenn wir daher fragen: wozu einen besondern innern Sinn, wenn doch den „Stoff, womit wir unser Gemüth besetzen,“ der äussere liefert? so ist zu antworten: nicht des Stoffes wegen nehmen wir den innern Sinn an, so wenig als wir den äussern dessentwegen brauchen. Die Voraussetzung des Stoffes schlechthin enthält der Sinn überhaupt. Dass dieser Stoff räumlich sei, besagt der äussere Sinn; dass ausserdem aber auch eine Form nothwendig sei für die Gestaltung des Mannichfaltigen, abgesehen von ihrer räumlichen Ordnung: diese Bedingung, welche in der Dynamik zur wissenschaftlichen Geltung kommt, enthält der innere Sinn. Hier aber handelt es sich vornehmlich um die systematische Bedeutung des Subject-Object der Erscheinung.

Den metaphysischen Kern dieses schwierigen Gedankens, dass „das Gemüth .. durch sich selbst afficirt werde“ legt der unmittelbar folgende Satz blos: „Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung blose Selbstthätigkeit, d. i. intellectuell wäre.“ Die Spitze dieses Satzes kehrt sich „also“ gegen den dogmatischen Idealismus. Und wir bemerken eine für das Verhältniss der zweiten zur ersten Ausgabe der Vernunftkritik wichtige Uebereinstimmung in dieser Einschaltung mit der andern, welche Kant „Widerlegung des Idealismus“ überschrieben hat. In der schärferen Hervorhebung des Unterschiedes zwischen dem

innern Sinne und der transscendentalen Apperception bewahrt die zweite Ausgabe den Kern der ersten Bearbeitung der „Paralogismen". Die „Widerlegung des Idealismus", welche man als einen Abfall vom kritischen Grundgedanken bezeichnet hat, ist genau in demselben Geiste in jener ersten Bearbeitung der Paralogismen entworfen.

Man beachte für diesen systematischen Hauptpunkt Sätze, wie die folgenden: „Also existiren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniss meines Selbstbewusstseins; nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung meines Selbst, als des denkenden Subjects, blos auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äussern Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken) denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." (S. 314.) Um diesen Unterschied zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung und dem Schliessen dreht sich auch die „Widerlegung", welche zwar das „blose, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins" voraussetzt. Diese empirische Bestimmung enthält der innere Sinn.

Darum also wird das Netz der Sinnlichkeit auch um jenes innere Wahrnehmen gespannt, darum wird ein innerer „Sinn" zugelassen, weil derselbe als Stütze des materialen Idealismus galt. Entweder, sagt Kant, es dürfte gar kein innerer Sinn eingeräumt werden, oder das Subject, welches er vorstellt, ist Erscheinung. Kant erfindet den innern Sinn nicht, der vielmehr seine Zweideutigkeit bei Locke aufdeckt, indem er als *reflexion* etwas eigenthümlich Geistiges zu bedeuten scheint, als *internal sense* dagegen an die *sensation* zurückfällt. Kant widerlegt nur durch ihn selbst, was er nach den entgegengesetzten Ansichten beweisen sollte. Man hat den innern Sinn zum Organ der „intellectualen Anschauung" gemacht. Aber diese ist ein innerer Widerspruch. Die Anschauung ist sinnlich, und der Sinn kann nicht als intellectuale Function selbständig und abschliessend objectiviren. Die Anschauung unseres Selbst ist

nur dadurch Anschauung, dass wir das Mannichfaltige, das in ihr gegeben ist, in der Form der Zeit verbinden. „Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein" (sc. seiner selbst) „innere Wahrnehmung von dem Mannichfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen." (S. 72.) So hängt der innere Sinn aufs genaueste mit dem als „Widerlegung des Idealismus" bezeichneten Lehrsatze zusammen, dass das Bewusstsein des eigenen Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, das Dasein äusserer Dinge beweise, weil es dieselben vielmehr involvire. Andererseits muss man die gefährlichen Wendungen merken, die dieser innere Sinn gegen die Grundveste der rationalen Seelenlehre, gegen die Seelensubstanz nehmen muss, welche auf dem intellectualen Ich beruht.

Indem der innere Sinn die Leibniz-Wolf'sche „Intellectuirung" des Sinnlichen aus dem letzten Schlupfwinkel treibt, geht er zugleich gegen den gesammten materialen Idealismus und trifft ebensosehr den problematischen wie den dogmatischen. Die transscendentale, systematische Leistung, für die er ausersehen ist, kennen wir jetzt; es fragt sich nur, wie seine Annahme psychologisch verständlich zu machen sei. Wie kann, so muss man wol fragen, ein Subject sich selbst innerlich anschauen, wenn und indem es das Bewusstsein seiner selbst erst aus dem gegebenen Mannichfaltigen schöpfen muss? Diese Frage stellt Kant sich selbst, und zwar im unmittelbaren Fortgange seiner Erläuterung des innern Sinnes.

Diese Schwierigkeit, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne, sei „jeder Theorie gemein." Dagegen erklärt er, wie nach seiner Theorie die innere Anschauung des Subject-Object zu denken sei. „Wenn das Vermögen sich bewusst zu werden das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muss es dasselbe afficiren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zu Grunde liegt, die Art, wie das Mannichfaltige im Gemüthe beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich

wie es sich erscheint, nicht wie es ist." Die Affection, das die sinnliche Thätigkeit bestimmende Moment, sehen wir wieder hier auch beim innern Sinne geltend gemacht. Wie der äussere Sinn von dem „unbestimmten Gegenstande", den wir, nachdem uns das transscendentale x bekannt geworden ist, wohl den unbestimmbaren nennen dürfen, afficirt wird, so auch der innere Sinn: „wie es von innen afficirt wird."

Der Inhalt des inneren Sinnes wird somit eine Mannichfaltigkeit selbständiger Art mit eigener Affection, die man zu ignoriren pflegt, weil man populär-realistisch vorzugsweise das äussere Ding als Affectionsquelle ansieht. Nunmehr aber zeigt sich, dass nicht allein das Ding, sondern der Sinn selbst afficirt. Was ist das auf einmal für eine Art von afficirendem innern Ding? Das Was, von dem diese Affection ausgeht, können wir nicht angeben; so wenig wie für die Affection des äussern Sinnes: wo und was ist das afficirende Aussending? Beide kennen wir nur als „Etwas". (S. 303.) Und dieses afficirende Doppel-Etwas charakterisiren wir demgemäss als „gegeben." „Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben." (S. 320 f.[1]) Damit das Bewusstsein unser selbst entstehen kann, muss also zu allererst das Mannichfaltige im Verhältnisse des Nacheinander zusammengehalten werden. Dies ist die erste Bedingung, die conditio sine qua non. Diese negative Bedingung für die Entstehung des Selbstbewusstseins liegt im innern Sinne. Und sie muss dieses Umstandes wegen, dass sie die negative Bedingung ist, „um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen." Für die Bedeutung der Form sei hier noch darauf hingewiesen, dass Kant in dieser wichtigen Einschaltung der zweiten Ausgabe von seiner durchgängigen Terminologie in beachtenswerther Weise abweicht, indem er von dem innern Sinne sagt, es sei dessen formale Beschaffenheit, die Wahrnehmungen „in

[1]) Vergl. Prolegomena Bd. III. S. 105.

der Vorstellung der Zeit" zu bestimmen. Die sonstige Form ist es, die hier Vorstellung genannt wird.

So macht denn auch die psychologische Illustration die metaphysische Bedeutung des innern Sinnes deutlich: das afficirende Subject zu einem „transscendentalen Etwas" zu machen, und das angeschaute Subject zur Erscheinung. Nunmehr können wir den Satz verstehen: „Ich sehe nicht, wie man soviel Schwierigkeit darin finden könne, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt werde." (S. 675.) Auf diesen Satz hat Herbart hingewiesen, indem er von Kant behauptet, dass er gleich Wolf den innern Sinn „in die ersten Zeilen bringe, nicht eben in der Meinung, ein Problem aufzustellen, sondern vielmehr den Grundstein zu allem Nachfolgenden zu legen."[1]) Diese Ansicht muss auffällig erscheinen, wenn man bedenkt, dass Kant den innern Sinn zwar schon in der transscendentalen Aesthetik aufstellt, aber erst innerhalb der transscendentalen Logik durch die sorgfältigsten und tiefsten Distinctionen, welche er sowohl in den „Paralogismen" wie in der „Deduction" zweimal bearbeitet, die Bedeutung desselben feststellt.

Auch der angezogene Satz findet sich in der zweiten Bearbeitung der Deduction, in welcher wir eine schärfere Abgrenzung des innern Sinnes von der transscendentalen Apperception aufzeigen wollten. Indem wir den Sinn dieses Satzes darlegen, treten wir in die Erörterung des gesuchten Unterschiedes ein.

Ohne die synthetische Einheit der Apperception giebt es keine Erkenntniss. Dies hatte die Entwickelung der Deduction bezüglich ihrer Bedeutung für das Wechsel-Verhältniss von Ich und Gegenstand ergeben. Der Raum ist an sich keine Erkenntniss, sondern ein „Hirngespinnst": er giebt nur das Mannichfaltige a priori zu einem möglichen Erkenntniss; oder, wie es in der ersten Bearbeitung der Paralogismen heisst: „der Raum ist die Vorstellung einer blosen Möglichkeit des Beisammenseins." (S. 317.) Um eine Linie zu denken, muss ich sie ziehen, muss ich eine Synthesis ausführen, in welcher zugleich die Einheit des Bewusstseins zu Stande gebracht wird. Nun haben wir aber ferner schon angedeutet, dass diese Ein-

---

[1]) Psychologie Theil II. W. W. Bd. VI. S. 189.

heit des Bewusstseins nicht etwa „durch eine ureigene Action unserer selbstbewussten Seele möglich wird“,[1]) sondern in der Synthesis und deren Einheit lediglich besteht: „die Einheit der Synthesis ist zugleich die Einheit des Bewusstseins im Begriffe einer Linie.“ (oben S. 322.) Diese „Vereinigung“ kann nicht im Sinne erfolgen; sonst müssten wir im Sinne auch die Kategorie haben. Folglich muss die transscendentale, die für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendige Einheit des Bewusstseins von dem innern Sinne unterschieden werden.

Nun könnte aber von Neuem das Bedenken entstehen: wozu die vielen Erkenntnissquellen? warum kann die Kategorie nicht in der Sinnlichkeit als der einzigen Erkenntnissquelle mitenthalten sein? Diese Frage kann man nur im systematischen Ueberblick erledigen: die Kategorie ist ja nur der „Begriff von einem Gegenstande überhaupt.“ Um objective Realität zu erlangen, muss die Kategorie auf Anschauung, mithin auf Sinnlichkeit bezogen sein. Legt man nun die Kategorie schlechtweg in die Sinnlichkeit, so legt man ebenso auch die Sinnlichkeit in das Denken, und somit werden die Grenzsteine der Kritik eingerissen; und wir verfallen wieder in die Schwärmerei der Ontologie, denn bei dieser Resorption des Denkens geht die Gegebenheit der Anschauung und damit der erste Prüfstein der Erfahrung verloren.

Dies ist der transscendentale Grund für die Aufstellung der reinen Apperception neben dem innern Sinne. Der innere Sinn kann in dem Mannichfaltigen seiner Wahrnehmungen sammt seinem Erscheinungs-Subject nur ein wechselndes Bewusstsein und demzufolge nur subjective „Wahrnehmungsurtheile“ geben. Die transscendentale Einheit der Apperception aber gewährt eine „objective Einheit des Selbstbewusstseins“, insofern durch sie „alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einen Begriff von Object vereinigt wird.“ (S. 664.) Diese Gleichwerthigkeit beider Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung soll ja überall nachgewiesen werden: dass der „Begriff ohne Anschauung leer“, und dass „die Anschauung ohne Begriff blind“ sei. In der Gegenstellung des innern Sinnes und der synthetischen Einheit der Apperception wird das Ver-

---

[1]) J. B. Meyer, Kants Psychologie. S. 275.

hältniss der beiden Arten formaler Bedingungen der Erfahrung aufs schärfste gespannt und aufs deutlichste geklärt.

Diese Klärung, welche die zweite Bearbeitung der Deduction liefert, dürfen wir als eine Klärung der kritischen Theorie im Ganzen bezeichnen. Um von dem materialen Idealismus abzulenken, wird der Unterschied so wiederholentlich und so eindringlich hervorgehoben, nach beiden Seiten hin. Wir erklären jetzt nur die Unerlässlichkeit der Apperception. „Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem innern Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr als der Quell aller Verbindung auf das Mannichfaltige der Anschauung überhaupt unter dem Namen der Kategorieen vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blose Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannichfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung derselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den innern Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.“ (S. 673 f.) In dieser Synthesis, der eigenthümlichen Function des Verstandes bestimmt derselbe den innern Sinn. Indessen gebraucht Kant eben bemerkenswerther Weise an dieser Stelle vom Verstande nicht das Bestimmen, sondern was er sonst von der Sinnlichkeit allein anwendet: das Afficiren. „Der Verstand findet also in diesem (sc. dem innern Sinne) nicht schon eine dergleichen Verbindung des Mannichfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt.“ Diese Veränderung des Sprachgebrauchs findet sich auch unmittelbar vorher schon: der Verstand übe diejenige Handlung aufs passive Subject aus, „wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde.“ (S. 673.) Und auch die Anschauung erfährt diese Veränderung insofern ihr und zwar zweimal das „Bestimmen“ zugesprochen wird: „So wie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objects, ausser dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie) ich noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner selbst ausser dem Bewusstsein oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannich-

faltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme." (S. 676 f.) Die Synthesis also als Bestimmung, als Vereinigung, in welcher allein die „Affection" hier sich bethätigen soll, sie unterscheidet die Apperception von dem Sinne.

Hält man nun diesen Unterschied fest, der den Begriff der synthetischen Einheit ausmacht, so erscheint die Annahme der transscendentalen Apperception so nothwendig, dass die Identität beider Objecte, beider Ich fraglich werden kann: wie das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden und doch mit ihm als dasselbe Subject einerlei sein könne? Die Frage wird aus dem Grundgedanken der kritischen Theorie gelöst. Es habe dieselbe „nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object, und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmung sein könne." Wenn ich mir überhaupt ein Object der sinnlichen Anschauung werden kann, wenn unserer Sinnlichkeit einmal die Fähigkeit zuerkannt wird, wie irgend ein anderes Ding, so auch das Ich vorstellig zu machen, dann hat es in der That keine Schwierigkeit, dass dieses sinnliche Ich mit dem denkenden eins sei. Denn dieser ästhetischen Ansicht entspricht die logische, dass das Ich denke nur die synthetische Einheit bezeichne „in Ansehung" des Mannichfaltigen der Anschauung. Das denkende Ich ist nur die Einheit in der Synthesis der Gedanken, welche sich als Einheit im Subjecte dieser Gedanken gebehrdet. (vgl. S. 337.) Das denkende Ich hat sein Mannichfaltiges, seinen Inhalt an dem Angeschauten, ist also, streng genommen, nicht sowol mit ihm identisch, als in ihm und nur in ihm gegeben.

Die Frage hat daher in der That „nicht weniger Schwierigkeit" als jene andere: wie ich mir selbst überhaupt Gegenstand der Anschauung werden könne. Von dieser haben wir bereits gesehen, dass Kant sie als eine jeder Theorie gemeine Schwierigkeit bezeichnet. Er hebt dieselbe durch die Auflösung des Inhalts in die Form. Die Zeit, die doch gar nicht Gegenstand äusserer Anschauung ist, können wir nur im Raume, unter dem Bilde einer Linie, also als äussere Anschauung uns vorstellig machen. Wie nun die Raumesanschauungen nur Erscheinungen sind, so kann auch die sinnliche Objectivirung unserer inneren Zustände nur Erscheinung sein. Die Erschei-

nung aber bezeichnet ein „afficirendes" Etwas im innern wie im äussern Sinne, weist auf ein solches hin als ein gegebenes. Sie setzt es nicht sowol voraus, als sie es vielmehr selbst giebt. Denn Gegebensein heisst auf Erfahrung und für dieselbe auf Anschauung bezogen sein. (S. 154.)

Es liegt also in dem Begriffe der Gegebenheit als derjenigen Bedingung der Erfahrung, welche Gegenstände „giebt", zugleich der Grund, demzufolge die Affection des innern Sinnes durch sich selbst für Kant keine Schwierigkeit haben konnte. Sehen wir aber selbst von dieser Vergegenwärtigung des Sachverhaltes ab, welche dem Geiste und dem an einzelnen Stellen wenigstens vorhandenen Wortlaut der Lehre entspricht, so ist auch mit der herrschenden Kantischen Terminologie die Schwierigkeit gehoben. Wie der räumliche Sinn von einem transscendentalen Object = x afficirt wird zur äussern Anschauung, so der innere Sinn von einem transscendentalen Subject = x zur innern. Ja, der äussere Sinn kann nicht bloss als Analogie, sondern als Beleg gelten; denn seine Erscheinungen sind der „Stoff" des innern. Kant beruft sich dabei auf die psychologische Thatsache der Aufmerksamkeit. Es könnte nach diesem Beispiele scheinen, als ob die Schwierigkeit nicht aus der transscendentalen Bedeutung der sinnlichen Formen gelöst würde. Allein man muss bedenken, dass der ganze Satz mit seinem Beispiel sich als „Anmerkung" zu der Entwickelung findet, welche im § 24. von der Möglichkeit der Identität des denkenden Subjects und des angeschauten Objects gegeben ist. In dieser Entwickelung soll das „Paradoxe" gehoben werden, dass wir von uns selbst afficirt werden können; und es wird in ihr gehoben. Das Beispiel, das die Anmerkung enthält, soll die Schwierigkeit nicht lösen, sondern die Lösung auf populäre Weise deutlich machen. Diese Bemerkung muss man gegen J. B. Meyer[1]) im Auge haben.

Es möchte hier der Ort sein, noch einer andern Einwendung entgegenzutreten.

Trendelenburg, indem er der Kantischen Ansicht die „gewöhnliche Vorstellung" entgegenhält, welche die Zeit „als die Dinge bestimmend und regierend setzt, und sie den Dingen

---

[1]) Kants Psychologie S. 283.

ebenso einwohnen lässt, wie der Raum dieselben umfasst", bemerkt gegen Kant: „Wenigstens müsste erklärt werden, wie denn durch mittelbare Uebertragung die Form des innern Sinnes jemals als unmittelbar in den Dingen erscheinen könne. Diese Erklärung ist nirgends gegeben worden."[1]) Der entwickelte Satz enthält die vermisste Erklärung: „dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äusserer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, . . imgleichen, dass wir die Bestimmung der . . Zeitstellen für alle innern Wahrnehmungen immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des innern Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äussern Sinne im Raume ordnen." (S. 675.) Weil wir uns den Wechsel unserer inneren Veränderungen nur räumlich vorstellig machen können, daher kommt es, dass wir sogar unser Subject uns als anschaubares Object projiciren müssen. Und so wird es daraus klar, dass die Form des innern Sinnes, welche nur räumlich vorstellbar ist, unmittelbar in jenen räumlichen Dingen erscheinen kann.

In den zuletzt geführten Betrachtungen hatte sich die Nothwendigkeit der transscendentalen Apperception als des Princips der Synthesis gegenüber dem innern Sinne behauptet. Wir weisen jetzt auf die anfänglichen Entwicklungen dieses Kapitels zurück, (oben S. 333) in denen wir den innern Sinn als die *conditio sine quanon* der Synthesis erkannt hatten, und zugleich auf die gefährlichen Folgerungen hindeuteten, welche sich aus dieser negativen Bedingung für die Bedeutung des reinen intellectualen Ich ergeben. Diese Folgerungen sind jetzt zu ziehen.

Die Apperception ist der Heerd des Bewusstseins. Wie sich alle Anschauung zum innern Sinne verhält, so alles Bewusstsein überhaupt zur reinen Apperception. Diese Unterordnung ist in dieser Proportion ausdrücklich in der ersten Bearbeitung der Deduction ausgesprochen worden. „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus." (S. 133.) In

---

[1]) Logische Untersuchungen. 2. Aufl. I. S. 164.

Folge dieser methodischen Bedeutung dehnte sich sein angeblicher Inhalt ungebührlich aus. Aus dem Ich entsprangen die „Paralogismen“ der reinen Vernunft.

Der Paralogismus schliesst von dem transscendentalen „Begriffe“ des Subjects, der nichts Mannichfaltiges enthält, auf die absolute Einheit des Subjects selber, von dem ich aber auf diese Weise keine „Erkenntniss“ erlange.

Das Bewusstsein von der Einfachheit der Vorstellung kann nicht die Erkenntniss von der Einheit des Gegenstandes derselben verbürgen.

Der Paralogismus ist ein in der Form fehlerhafter Schluss, weil im Ober- und im Untersatze nicht derselbe Begriff gedacht wird. Auf diesen fehlerhaften Schluss, welchen Kant in vier Arten zerlegt, ist die rationale Psychologie aufgebaut, welche eine Wissenschaft von der Natur unseres denkenden Wesens sein will. Wir lassen in den folgenden Sätzen die zweite Bearbeitung der Paralogismen über jene vermeintliche Wissenschaft urtheilen. „Zum Grunde derselben können wir aber nichts Anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding) welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen“ (dieser wichtige Gedanke wird auch in der ersten Ausgabe ausgesprochen) „eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewusstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt.“ (S. 296.) Den Ausdruck „Form des Bewusstseins“ für das Ich braucht Kant öfter; auch mit der Verstärkung „blose Form“ (S. 322), „blose subjective Form.“ (S. 307.) In der Kritik des dritten Paralogismus wird die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten „nur eine formale Bedingung meiner

Gedanken und ihres Zusammenhanges“ genannt (S. 308) oder „logische Einheit eines jeden Gedankens“ (S. 334).

Dieser Stellung der Apperception sowohl gegenüber der Anschauung als auch gegenüber der Kategorie entsprechen ferner die folgenden Bezeichnungen: „Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception, und selbst blos ein Gedanke bezeichnet, als ein bloses Vorwort, ein Ding von unbestimmter Bedeutung“[1]). „Das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transscendentalen Gegenstand des innern Sinnes) (S. 307); „weswegen sie“ (sc. die Vorstellung des Ich) „auch scheint ein einfaches Object vorzustellen, oder besser gesagt, zu bezeichnen.“ (S. 322.) Das „Bezeichnen“ findet sich auch in der zweiten Bearbeitung der Deduction: „Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* aus ihr zu bezeichnen.“ (S. 659.) Den verächtlichen Ausdruck „ärmste Vorstellung unter allen“ (S. 688) mit einer Wendung, welche auch in anderer Beziehung, nämlich für die Auffassung des *a priori* wichtig ist, finden wir in der zweiten Bearbeitung der Paralogismen. Der Schluss aus dem „Singular“ Ich auf eine einfache Substanz wird dort als „gleichsam wie durch eine Offenbarung“ verspottet. Und doch hält man für eine Art von Offenbarung das Kantische *a priori* selbst.

Durch den innern Sinn wird sonach das reine Ich, sofern es als Substanz gelten will, in die Paralogismen verwiesen. Der Sinn ist die *conditio sine qua non* der Apperception, welche desshalb an sich selbst nicht Substanz ist. Der innere Sinn stellt unser Subject aber nur als Erscheinung vor, folglich erkennen wir uns nur als Erscheinung. Und dass wir uns Intelligenz nennen, rührt daher, dass wir das Bewusstsein des Bestimmenden in dem Bewusstsein des Bestimmens nicht zwar erkennen, aber denken. Jedoch dieses Bestimmende als Object zu erkennen, müsste es vor dem Actus des Bestimmens „gegeben“ sein, wie in dem innern Sinne das Bestimmbare gegeben ist; denn dieses ist die unerlässliche Vorbedingung zum Objecte. „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen.“ (S. 676, 687.) Es sei darauf aufmerksam gemacht,

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Bd. V. S. 406.

dass in diesem Punkte die zweite Bearbeitung der Deduction mit der zweiten Bearbeitung der Paralogismen genau übereinstimmt.

Auch die positive Leistung des innern Sinnes für den kritischen Idealismus haben wir erkannt: in der Widerlegung des materialen Idealismus, welche in dem Gedanken besteht, dass das Dasein äusserer Gegenstände nicht erschlossen, sondern unmittelbar wahrgenommen werde. Wir haben gezeigt, dass in diesen systematischen Fragen zwischen der ersten und der zweiten Ausgabe kein systematischer Unterschied besteht. Die materialistische Denkweise wird sogar in der zweiten Bearbeitung der Paralogismen ausdrücklich als theoretische Möglichkeit in Schutz genommen. (S. 693.) Dies hat auch J. Bona Meyer hervorgehoben. Nur Eine Folgerung haben wir noch zu ziehen, welche aus der Bedeutung des innern Sinnes für die Kantische Lehre hervorging.

Der innere Sinn ist, wie schon der Anhang zur transscendentalen Aesthetik ergeben musste, dem äussern übergeordnet. Wenn nun nach dem Bisherigen die Seele selbst, soweit sie erkennbares Object werden kann, Gegenstand des innern Sinnes ist, so ist auch die ganze materiale Welt, der Gegenstand des äussern, zugleich der Inhalt des innern Sinnes. „Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des innern Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichheit der Erscheinungen von Gegenständen, (die uns an sich selbst unbekannt sind) deren Vorstellungen wir äussere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum innern Sinn zählen, ob sie gleich eben so wohl blos zum denkenden Subjecte, als alle übrigen Gedanken gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben, dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität ausser der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen des innern Sinnes mit den Modificationen unsrer äusseren Sinnlichkeit,

und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so dass sie in einer Erfahrung zusammenhängen." (S. 324.)

Die Lehre von der apriorischen Sinnlichkeit hat diese reifste Erkenntniss der Metaphysik gezeitigt, dass „die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unsrer Sinnlichkeit so unter einander in Verbindung stehen, dass diejenigen, welche wir äussere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände ausser uns vorgestellt werden können; welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von ausser uns befindlichen, ganz fremdartig wirkenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinungen einer unbekannten Ursache für die Ursache ausser uns nehmen, welches nichts, als Verwirrung veranlassen kann." (S. 326.) Dieser Verwirrung wird begegnet durch die Aufrichtung einer durch ihre Apriorität dem Verstande ebenbürtigen Sinnlichkeit, welche in ihren Formen den transscendentalen negativen Grund beider Arten von Erscheinungen enthält.

Bevor wir nun die Lehre von dem solchermassen in seiner Bedeutung innerhalb des Kantischen Systems befestigten innern Sinne verlassen, wollen wir zur weiteren Begründung auch über die Frage nach dem Unterschiede zwischen Sinnlichkeit und Verstand unsere durch die bereits gegebenen Erörterungen vorbereitete Ansicht in Kürze darlegen.

Die Unterscheidung zwischen der „receptiven" Sinnlichkeit und dem „spontanen" Verstande ist ziemlich allgemein getadelt worden. Aber man hat dabei die metaphysischen Gesichtspunkte übersehen, aus denen diese Distinction allein richtig beurtheilt werden kann. Den Widerspruch, den J. B. Meyer von Seiten der Psychologie gegen jene Unterscheidung erhebt, können wir nicht als begründet anerkennen; denn das von demselben gegen Kant Geltendgemachte trifft Kant nicht. „Sinn und Verstand stehen nicht neben einander wie Receptivität und Spontaneität der Seele und bedürfen daher gar keiner gesuchten Verbindung durch ein Schema des Zeitbegriffs. Die Seele ist activ in der Production der Raum- und Zeitanschauung des Sinnes, wie in Ausübung der einheitlich verknüpfenden Function

des Verstandes; sie ist activ sogar in der Aufnahme des gegebenen sinnlichen Empfindungsstoffes." [1]) Der Fehler, der dieser Bemerkung zu Grunde liegt, besteht darin, dass dem Sinne die Seele entgegengestellt wird. Diese ist allerdings activ in der Sinnesanschauung. Dagegen haben wir an vielen Stellen den Gedanken als Kantischen bezeichnet und hervorgehoben dass die Raumanschauung, isolirt genommen, ein blosses „Hirngespinst" enthält; zur wirklichen Anschauung ist die Synthesis des Verstandes erforderlich und in der That mit ihr verbunden. In dieser Verbindung erst steckt für Kants Systematik die active Seele.

Kant hat eben die Elemente, welche zusammen den Begriff Seele geben, isolirt und sie zum transscendentalen Zwecke in active und passive geschieden. Den transscendentalen Werth dieser Unterscheidungen haben wir erkannt; auf die Keime einer gesunden Psychologie, welche die Formen, wie transscendental als Bedingungen behandelt, so psychologisch in elementare Handlungen und Vorgänge aufgelöst, haben wir in den schwierigen Kantischen Entwicklungen mehrfach hinweisen können. In das Einzelne der psychologischen Probleme dürfen wir nicht eintreten, sofern wir nicht das transscendentale Problem aus dem Auge zu verlieren Gefahr laufen wollen. Nur dies sei noch ausdrücklich ausgesprochen, dass in der Kantischen Bestimmung des Ich für Herbarts Analyse des Selbstbewusstseins die psychologische Anknüpfung und die systematische Begründung liegt. Herbart selbst hat dieses Verhältniss, in dem er zu dem grossen Psychologen der reinen Vernunft steht, offenbar verkannt, wenn er an Kants Behauptung, dass das Ich eine reine, intellectuelle Vorstellung, aber zugleich die ärmste unter allen sei, das Urtheil knüpft: „Uebrigens ist hier ein doppelter Fehler begangen: theils in der übereilten Annahme eines reinen intellectuellen Vermögens; theils in dem Vergessen des grammatischen Begriffs des Ich, welcher durch den Gegensatz und die Einerleiheit des Objects und Subjects der Speculation mehr zu thun giebt, als zahllose andere, an Inhalt viel reichere Begriffe." [2]) Und dass diese

[1] Kants Psychologie. S. 175.
[2] Psychologie II. W. W. Bd. V. S. 272.

Speculation Kant zu machen „vergessen" habe, wird angesichts der beiden Bearbeitungen der Deduction und der Paralogismen behauptet. Was nun die „übereilte Annahme eines Vermögens" betrifft, so weiss der Leser bereits, (oben S. 317 f.) dass sogar von der „Wirklichkeit" des Ich abgesehen ward. Was ist das wohl für ein Vermögen, von dessen Wirklichkeit man absieht? Das Vermögen ist nur die transscendentale Form.[1]) Diese aber ist nicht eine „ureigene Action", sondern sie ist eine Abstraction in der Analyse des Erkennens, welche andere Abstractionen erforderlich macht, um in Verbindung mit denselben die erkennende Thätigkeit des Bewusstseins nach ihrer objectiven Gültigkeit zu erklären.

Dieser unserer Auffassung gemäss bedeutet die Receptivität der Sinnlichkeit nicht die Passivität derselben; denn die Spontaneität des Verstandes schliesst nicht alle Activität von den Sinnen aus. Vor Allem sei auf eine bezeichnende Einschränkung aufmerksam gemacht. „Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität." (S. 403.) Auch ist dies ja eine erhebliche Beeinträchtigung der Passivität des Sinnes, dass der innere Sinn sich selbst afficirt. Und ebenso wird die Spontaneität erheblich eingeschränkt, indem sie auf ein „bloses Thun (das Denken)" bezogen wird.[2]) Sie bringt nichts hervor, woran wir doch vornehmlich beim spontanen Handeln denken; sondern sie „bestimmt" nur ein „Gegebenes". Und der Receptivität können wir auch keine Quelle anweisen, sondern das Object, das sie empfängt, ist ein transscendentales· Dieser Gedanke wird im Zusammenhang der Stelle ausgesprochen, in welcher das „eigentlich" steht. „Indessen", so heisst es daselbst in syntaktischer Verbindung mit jenem „eigentlich" weiter, „können wir die blos intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt." (S. 403.) Die Receptivität wird demnach nur gegenüber einem transscendentalen Object gedacht. In diesem

---

[1]) Vgl.: Ueber die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren § 6. „Dass Verstand und Vernunft . . keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien." So urtheilte Kant schon anno 1763.

[2]) Anthropologie. Bd. VII, b. S. 28.

Sinne spricht sich Kant auch in der Anthropologie über die receptive Sinnlichkeit klar aus: sie ist gegen Leibniz gerichtet.

Nach allem Vorangegangenen erklären wir nun, dass die Bedeutung des Terminus Receptivität nur in der transscendentalen Leistung der Sinnlichkeit als einer besondern, ebenbürtigen Erkenntnissquelle besteht und verständlich wird. Die Sinnlichkeit ist receptiv, das heisst: wir können keine Verstandesdinge machen. Das Mannichfaltige der Anschauung muss „gegeben" sein, freilich nur vom transscendentalen Etwas her, damit an diesem Gegebenen die „blose Gedankenform" sich thätig erweisen könne.

Da kommt nun aber Hume und sagt: die Verstandeshandlung ist eine blosse Verbindung der sinnlichen Wahrnehmungen. Es giebt keine sichere Synthesis *a priori*; die Causalität ist gewohnheitsmässige Succession. Auch dawider schafft die Kantische Unterscheidung Rath. Die Synthesis liegt nicht in den Dingen und nicht in den Wahrnehmungen. Der Verstand muss sie produciren; d. h. er ist spontan.

Nun ist alle Synthesis in den Verstand gelegt; und man weiss, welches Unheil aus diesem Einen Gliede der Kantischen Synthese gewuchert ist. Kant hat an diesem Unheil keine Schuld. Denn hier, an der äussersten Grenzscheide selbst bindet er das Specifische des Verstandes an die Sinnlichkeit: die Synthesis *a priori* ist nur durch die reine Anschauung möglich. Die Synthesis des Verstandes selbst erfordert eine Apriorität der Anschauung. Der Raum der reinen Anschauung enthält die „Vorstellung einer blosen Möglichkeit des Beisammenseins." Und obwohl zur mathematischen wie zu jeder Erkenntniss die Synthesis des Verstandes, die Apriorität der Kategorie unentbehrlich ist, so beruht die Apodikticität derselben dennoch auf der Apriorität der receptiven Anschauung. Ohne diese würde jene nicht wirksam.

So hat Kant die Verbindung beider Erkenntnissquellen im tiefsten Grunde seines Systems geknüpft. Den Ausdruck der „Seelenvermögen" hat er nicht gemieden; denn der Gedanke der psychischen Vorgänge war ihm zwar lebendig, aber zu polemischer Verwerthung gegen die Vermögenstheorie bot er ihm keinen Anlass. Indessen wer in Kants Psychologie die gesonderten Seelenvermögen als nothwendige Principien ansieht,

dem muss es doch auffällig sein, dass selbst die umfassendsten Gattungsbegriffe unter den Seelenvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen uns unbekannten Wurzel entspringen.“ (S. 47.) In der Seele hätte sich jene Wurzel ganz bequem bekannt machen lassen. Aber Kant stiftet die gesuchte Verbindung vielmehr in dem wissenschaftlichen Erkennen selbst. Und alle Analyse, die auf eine „Entstehung“ der Erfahrung gerichtet ist, anstatt auf den „Bestand“ derselben, ist nicht transscendental, sondern „subjectiv“. (S. 8.) In dieser Beziehung muss, da sie nicht ihrer ganzen, unverkürzbaren Länge nach ausgeschrieben werden soll, nochmals verwiesen werden auf die Anmerkung zur Vorrede der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in welcher Kant die in der zweiten Auflage vorzunehmende Verbesserung ankündigt.

Hier ist nun der Punkt, an dem man die Erörterung des „Schematismus“ erwarten dürfte, in welchem nach der gewöhnlichen Ansicht Sinn und Verstand, die „auseinander gerissenen“ Erkenntnisskräfte „künstlich und gewaltsam“ wiederum verbunden worden seien. Da nun aber dieses Kapitel, welches nach Schopenhauer „höchst dunkel und berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können“, wenn wir seine systematische Bedeutung verstehen wollen, dem unmittelbaren Zusammenhange der bisher behandelten Fragen entrückt werden muss, so wird die Erörterung desselben aufzuschieben sein. Wir werden zeigen, dass mit dem „Schematismus“ die Anwendung der gefundenen apriorischen Bedingungen der Erfahrung auf den Inhalt der Erfahrung eingeleitet wird. Der Schematismus gehört demnach in das Kapitel von den Grundsätzen.

Es würde nun aber das Verständniss der aus den verschiedenen Bearbeitungen und gemäss denselben entwickelten Gedanken weit eindringlicher und unbefangener werden, wenn wir dieselben gegen die vielseitig wirksamen Angriffe Schopenhauers mit Erfolg vertheidigen könnten. Dieser Versuch muss daher vor allem Weitergehen von der Analytik der Begriffe zu der Analytik der Grundsätze unternommen werden.

---

[1]) Bd. V. S. 313—316.

Zehntes Kapitel.

Schopenhauers Einwürfe gegen die transscendentale Deduction.

Schopenhauer unternimmt, die Kantische Theorie „des Vorstellungsvermögens“ zu widerlegen. Er thut dies in ausführlichem, der Absicht nach gründlichem Eingehen. Alle seine Einwände aber gegen Kants erkenntnisskritische Grundlage lassen sich in den Angriff auf die transscendentale Deduction zusammenfassen, deren „Annahme ebenso grundlos, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden“[1]) sei. Um nun diesen Befund zu widerlegen, wollen wir den Grund der Annahme uns vergegenwärtigen.

Das kritische Philosophiren wurde durch die Frage angeregt: Wie ist Synthesis *a priori*, wie ist mathematische Naturwissenschaft möglich? Die Frage betraf im Anfange nur die Causalität. Aber die gesuchte Erkenntniss *a priori* wurde von Lambert „im strengsten Verstande“ formulirt, dass „nur das *a priori* heissen könne, wobei wir der Erfahrung Nichts zu danken haben. Ob sodann in unserer Erkenntniss etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage.“[2]) Diese Frage erhebt Kant in ihrer ganzen Tragweite. Und nur auf diesen „strengsten Ver-

---

[1]) Kritik der Kantischen Philosophie, Anhang zu „Die Welt als Wille und Vorstellung.“ 3. Aufl. Bd. I. S. 539.

[2]) Organon B. I. Dianoiol. §. 639.

stand“ derselben, dass der Erfahrung als der Summe der Erfahrungen Nichts zu danken sei, gründet er den Charakter, welcher dem *a priori* beiwohnen müsse: die Erfahrungen in die Erfahrung mit dem Werthe als Wissenschaft zu vereinigen.

Aber in diesem „strengsten Verstande“ steckt ein offenbarer Widerspruch. Der Erfahrung Nichts verdanken sollen: auch nicht der innern? Es ist jener Widerspruch, über den Kant nicht „klar“ geworden sein soll, und den ein anderer Interpret sich „gern deutlich machen lassen möchte.“ Mit diesem Widerspruch beginnt Kant den grossen Monolog, in welchem er die hervorragendsten Wortführer der Vernunft, die Einen in längerer Rede, die Anderen in kurzen Einwendungen ihre Ansprüche geltend machen lässt. Der aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt hat, kommt zuerst zu Worte. Und seine Einrede wird durch den Unterschied zwischen „anheben“ und „entspringen“ beschwichtigt. Anheben darf und muss auch das *a priori* von der Erfahrung; aber entspringen soll es ganz und gar nicht aus ihr. Das ist der „strengste Verstand“, in dem es gefordert wird.

Gewiss nicht! ruft ein anderer Choregos. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu – nisi intellectus ipse.*

Ist es so gemeint, dass nicht alle unsere Erkenntniss aus der Erfahrung auch entspringe? Soll sie etwa, so weit sie nicht aus der Erfahrung entspringt, dieser *intellectus ipse* sein? Aber dieser intellectus ipse hat mancherlei Dinge aus sich entspringen lassen, welche so wenig als a priori im strengsten Verstande gelten können, dass sie vielmehr als „Noumena im positiven Verstande“ ertappt werden. Wie wird denn nun die gesuchte Erkenntniss, welche aus der Erfahrung nicht entspringen soll, vor der Gefahr gesichert, aus jenem intellectus zu entspringen?

Auf dieselbe Weise, in welcher auch Hume beschwichtigt wird, werden wir vor Leibniz gewarnt. Hume wurde bedeutet, dass in der Erfahrung selbst, mit welcher alle unsere Erkenntniss — „daran ist gar kein Zweifel“ — anfangen muss, schon ein Ursprüngliches liege. Dies war das Stichwort für Leibniz. Jenes Ursprüngliche schien der intellectus ipse zu sein. Aber es gilt eben so sehr gegen Leibniz, in dessen intellectus ipse andererseits dasjenige schon mit enthalten ist, womit unsere

Erkenntniss anheben muss. Und so bleibt denn kein anderer Ausweg, als jenes Ursprüngliche sowohl in der Erfahrung als in dem intellectus, oder nach der Leibnizischen Antithese, sowohl in den Sinnen als in dem Verstande nachzuweisen. Nur das Ursprüngliche wird das gesuchte *a priori* sein; denn nur dieses kann daher streng nothwendig und allgemein giltig sein. Das, womit alle Erkenntniss anfangen muss, ist der Stoff der Erfahrung. Das Ursprüngliche, das nicht aus der Erfahrung entspringen soll, ist die Form der Erfahrung. Diese ist das wahre *a priori*.

Und diese Form der Erfahrung liegt in Beiden, in den Sinnen wie im Verstande. Nur durch diese Schlichtung des Gegensatzes, der vormals zwischen den beiden Erkenntnissquellen bestand, kann der kopernikanische Standpunkt behauptet werden: dass man die Dinge um die Vorstellungen sich drehen lässt. Wer nur auf eine der beiden Quellen sieht, hat nicht die reine Vorstellung. Der Eine hat die Vorstellung in dem Gegenstande, der Andere hat in der Vorstellung den Gegenstand. Die beiderseitigen Formen der Erfahrung, welche allein, wenn sie gefunden werden können, das *a priori* ausmachen, müssen demnach, sofern aus ihnen Beiden eine einheitliche Erkenntniss, genannt Erfahrung entspringen soll, nicht bloss in beiden Erkenntnissquellen aufgesucht, sondern in der Verbindung beider erkannt werden. Die Möglichkeit der Erfahrung muss auf der Vereinigung des Sinnes und des Verstandes beruhen. Diese Vereinigung aber wird vollzogen an dem Ursprünglichen, das in Beiden erkannt wird. Darum gilt es, dieses Ursprüngliche zu entdecken.

In der Sinnlichkeit entdeckten wir die Raumesanschauung und die der Zeit, in welcher wir alle Vorstellungen als innere Veränderungen wahrnehmen; und was die Synthesis des Verstandes betrifft, so erkannten wir in den verschiedenen Formen des wissenschaftlichen Urtheils die synthetischen Einheiten, welche, so viele ihrer sind, allem wissenschaftlichen Denken zu Grunde liegen, mittels welcher wir jegliche Synthesis vollziehen. Jene synthetischen Einheiten sind das Ursprüngliche in allen Formen des Denkens, in allen Synthesen des Verstandes.

Aber es genügt nicht, dass in beiden Stämmen der Erkenntniss — Wurzeln werden sie nicht genannt, vielmehr wird

auf eine gemeinschaftliche Wurzel hingewiesen; es wäre besser auch der Ausdruck Quellen vermieden worden — das gesuchte Ursprüngliche aufgezeigt wird: beide Arten des Ursprünglichen sollen mit einander verbunden werden. Diese Verbindung ist nach dem innersten Gedanken des Systems nothwendig. Wir haben mehrere Stellen kennen gelernt, aus denen hervorging, dass Kant aus den Kategorieen auf den Raum schloss. Wenn die Synthesis *a priori*, beispielsweise die des Causalnexus, welcher jedoch nur in der Anwendung auf Erscheinungen „Sinn" und Bedeutung hat, auf der Ursprünglichkeit der in dem hypothetischen Urtheil fungirenden synthetischen Einheit beruhen soll, so muss auch in der Anschauung, auf welche jene Synthesis *a priori* im Mutterleibe bezogen ist, ein solches Ursprüngliches stecken. Und ebenso umgekehrt. Und nur insofern eine innere Gemeinschaft zwischen Beiden besteht, giebt es apriorische Erkenntniss, giebt es mögliche Erfahrung. Denn wäre das apriorische Element etwa nur im Verstande, so müsste ein hyperphysischer Einfluss bestehen zwischen dem Moment in mir und dem Dinge draussen. Aber das Ding wäre dann der Gesichtsweite des *a priori* entrückt; ich könnte mit ihm Nichts anfangen, trotz allem *intellectus ipse.* Und läge hingegen für die sinnliche Anschauung ein Ursprüngliches in mir, die weitere Synthesis aber in den sinnlichen Wahrnehmungen selbst, dann könnte ich auch das Ursprüngliche der Sinne nicht zugestehen; denn in dem, was solche Sinne enthalten, spüre ich schon Synthesis *a posteriori*; von dem Dinge, das darin liegt, ganz zu geschweigen. Die Formen der Erfahrung müssen, sofern sie in der transscendentalen Bedeutung gefasst werden, als mit einander vereinbar und auf einander bezogen gedacht sein.

Mit diesen Gedanken, dem Ergebniss der vorangegangenen Untersuchungen treten wir an Schopenhauer heran.

Das Erste, was uns in Staunen setzt, ist die Mahnung, die hier Kant gegenüber ausgerufen wird, „dass die Lösung des Räthsels der Welt aus dem Verständniss der Welt selbst hervorgehen muss."[1]) Man solle nicht „die inhaltsreichste aller Erkenntnisquellen, innere und äussere Erfahrung verstopfen."

---

[1]) a. a. O. S. 507.

Giebt es denn überhaupt eine andere, wenn auch inhaltärmere Erkenntnissquelle, als diese „Hauptquelle“? Und diese soll Kant verstopft haben durch den Satz der Prolegomena (§ 1): „Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äusserer, genommen sein.“ Zur Begründung dieses Satzes werde „nur das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik“ angeführt. Wir werden durch dieses Citat nicht mehr überrascht: die innere Erfahrung, die hier gemeint ist, ist das „unmittelbare“ Bewusstsein des empirischen Idealisten, z. B. Schopenhauers, das auf derselben Seite noch zum Vorschein kommt. Kant weist übrigens an der unvollständig angeführten Stelle ausdrücklich die aposteriorische Erfahrung ab. Die Principien der Metaphysik können „weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht“ sein. Man kennt bereits den innern Zusammenhang dieser empirischen Psychologie mit der rationalen in Bezug auf den empirischen Idealismus. Dieses Eine Urtheil würde vollauf zu dem Beweise genügen, dass Schopenhauer den kritischen Idealisten nicht erkannt, den ersten Satz desselben nicht begriffen hat. Er sieht in Kant einen scheuen, in der zweiten Ausgabe sogar reuigen empirischen Idealisten.

Von diesem Urtheil kann Nichts abgezogen werden durch die Wahrnehmung, dass Schopenhauer die Lehrsätze der transscendentalen Aesthetik den „unumstösslichen Wahrheiten“ beizählt. Denn auch die Art, in welcher er das *a priori* der Anschauung erklärt, wird nicht der Sache gerecht. Er lässt sie nur gelten als „selbsteigene Formen des Intellects“[1]) und erklärt diesen Ausdruck als synonym mit dem *a priori*. Das *a priori* des Raumes ist ihm demnach in letzter Instanz: Form des Sinnes. Und das bedeutet nach seiner tiefsten Wahrheit: der Raum werde im „unmittelbaren“ Bewusstsein erkannt. Aber weder die Formen des Sinnes noch die des Denkens sind ihm Formen der Erfahrung. Denn dass Erfahrung die gesuchte Erkenntniss sei, deren Möglichkeit zunächst begründet werden

[1]) a. a. O. S. 519.

soll, um Erkenntnisse anderer Art und anderes Inhalts in Erweiterung und Unterscheidung von dieser ersten Art möglich zu machen, und dass die Möglichkeit der Erfahrung begründet werde in den formalen Bedingungen derselben, das Alles ist ihm ein unerhörter Gedanke. Wo er das Wort Erfahrung berührt, erkennt man, dass er dasselbe als den eigentlichen Terminus, um den sich das ganze Unternehmen negativ wie positiv dreht, nicht erfasst hat. In der Erfahrung vereinigt Kant beide Erkenntnissquellen, die er abgesondert untersucht, um den Beitrag einer jeden für das Ganze dieser Erkenntniss von dem der andern zu scheiden und jeden Beitragswerth für den Bestand des Ganzen zu bestimmen.

Aber — und das ist das neue Wunder — Kants grösster Fehler sei es eben, die anschauliche und die abstracte Erkenntniss „nirgends deutlich unterschieden“ zu haben. Durch seine ganze Theorie „zieht sich die gänzliche“ (in anderen Sätzen gebraucht er wiederholentlich den seiner Kraftsprache gemässeren Ausdruck „heillose“) „Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstracten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntniss durch den Verstand und dessen Kategorieen darstellt und diese Erkenntniss Erfahrung nennt.“ [1]) Zwar scheine es manchmal, als ob beide Arten des Erkennens von einander unterschieden werden sollten; aber das sei eben der „ungeheure Widerspruch“, der durch die ganze transscendentale Logik gehe „und die eigentliche Quelle der Dunkelheit sei, die sie umhüllt.“ Einerseits soll die Anschauung der Kategorieen nicht bedürfen. Andrerseits sollen die Kategorieen dennoch die „Bedingungen der anschaulichen Vorstellung“ sein.

Es ist zunächst zu beachten, dass die Kategorieen nicht Bedingungen der Anschauung genannt werden; sondern „der Erfahrung, es sei der Anschauung, oder des Denkens, das in ihr angetroffen wird.“ Insofern die Kategorieen von der Anschauung abgesondert werden, meint Kant die reine, apriorische Anschauung, welche er als dem Verstande ebenbürtig nachweist, um den empirischen Idealismus an der Wurzel zu schlagen; nicht aber meint er die reale Anschauung, in welcher beide

---

[1]) a. a. O. S. 521.

Erkenntnissthätigkeiten verbunden sein müssen, als der Anschauung der Erfahrung. Diese systematische Bedeutung der Isolirung einer apriorischen Sinnlichkeit von den Verstandesformen würdigt Schopenhauer durchaus nicht; denn er sucht zu beweisen, dass die „Anschauung selbst intellectual sei,"[1]) insofern in ihr bereits das Causalitätsgesetz zur Wirksamkeit komme. Dieser Umstand ist nun bezüglich der realen Anschauung von Gegenständen freilich richtig; aber er beweist nicht das Mindeste gegen Kant; denn dieser redet von der reinen Anschauung, deren nothwendige Abstraction zum Behufe des empirischen Realismus Schopenhauer der ganzen Richtung seines Denkens nach übersieht.

Es mag schwierig sein sich zu überzeugen, dass die Verbindung der Erkenntnisselemente, welche zuerst als selbständige Erkenntnissquellen von einander geschieden werden mussten, eine im Geiste des Systems nothwendige, aus demselben folgerecht erwachsende, und nicht vielmehr eine „Vermischung" sei. Aber wir sind in der Lage auf Schritt und Tritt zu zeigen, dass Schopenhauer durchaus andere Vorstellungen von den Kantischen Terminis hat, als wir dieselben entwickelt und belegt haben. „Einheit der Synthesis" habe Kant allemal gesetzt, wo „Vereinigung" ganz allein ausreichte[2]). Dies ist nun offenbar irrig; denn Vereinigung ist Synthesis und diese könnte schlechthin als Association und Combination gedacht werden; dass sie vielmehr eine „nothwendige Connexion" sei, das ist ja gerade die Frage, auf die Alles ankommt, die Descartes bereits in seiner *connexion nécessaire* und Hume in seiner *necessary connexion* discutirt und die Kant durch die Erweisung des Ursprünglichen löst. Dieses Ursprüngliche aber, mittels dessen und in dem die Vereinigung vollzogen wird, ist die Einheit der Synthesis, die synthetische Einheit, die Kategorie. Daher heissen die Kategorieen einmal geradezu „Verbindungsbegriffe" (S. 685).

Schopenhauer verwundert sich ferner, dass Kant Verstand, Vernunft u. s. w. nicht ein für allemal definirt habe und schliesst daraus auf die Unbestimmtheit jener „Erkenntnissvermögen." An der Spontaneität des Verstandes nimmt er indess gar keinen

---

[1]) Ib. S. 525.
[2]) Ib. S. 508.

Anstoss. Wir dagegen schliessen aus jener Unbestimmtheit auf die wissenschaftliche Unwirksamheit der „Vermögen" als solcher bei Kant, und leiten auf diese Einsicht, welche sich in Kant bereits lebendig erweist, die Herbartsche Kritik der Seelenvermögen zurück.

Kant habe ferner nicht untersucht, was ein Begriff sei. Und doch hat er die Deduction der Kategorieen zweimal bearbeitet. Wenn Schopenhauer mit der Ableitung des Begriffs aus den Kategorieen und dem Urtheil nicht zufrieden ist, so darf er doch nicht sagen: „auch diese so nothwendige Untersuchung ist leider ganz unterblieben."[1]) Indem er jedoch die Einheit der Synthesis zu seiner Art von „Vereinigung" nivellirt, zeigt er, dass er die umfassende und begründende Begriffs-Bedeutung der synthetischen Einheiten verkennt. Er gesteht zu, dass die Kantische „Tafel der Urtheile an sich im Ganzen ihre Richtigkeit" habe; aber fremd dem Geiste transscendentaler Untersuchungsart unternimmt er es zu zeigen, wie jene Urtheilsformen „in unserm Erkenntnissvermögen entspringen."[2]) Während doch gerade die metaphysische Deduction darin besteht, aus den Formen des wissenschaftlichen Urtheils die Einheit in den verschiedenen Functionen des wissenschaftlichen Denkens als die synthetische und daher objective Kategorie auszuscheiden, als das ursprüngliche Denk-Mittel für den Zweck der Erfahrung zu deduciren.

In dieser seiner Verkennung der transscendentalen Bedeutung der Kategorieen begeht er aber vollends einen sittlichen Fehlgriff, zu dem er sehr oft, allzuoft von seiner springenden Schreibart, die nirgends Ruhe und Frieden anstrebt, vielleicht auch durch seine Hypothese verleitet wird, welche einen jeden Gedanken zur Erscheinung des Willens macht. Man höre ihn selbst. „Das Bewusstsein der Unhaltbarkeit seiner Kategorieenlehre verräth Kant selbst dadurch, dass er im dritten Hauptstück der Analysis der Grundsätze (*phaenomena et noumena*) aus der ersten Auflage mehrere lange Stellen . . in der zweiten Auflage weggelassen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. sagt er daselbst

[1]) Ib. S. 514.
[2]) Ib. S. 536.

S. 241, er habe die einzelnen Kategorieen nicht definirt, weil er sie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem sie keiner Definition fähig seien; — er hatte hierbei vergessen, dass er S. 82 derselben ersten Auflage gesagt hatte: „Der Definition der Kategorieen überhebe ich mich geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte." Dies war also — sit venia verbo — Wind. Diese letztere Stelle hat er aber stehen lassen. Und so verrathen alle jene nachher weislich weggelassenen Stellen, dass sich bei den Kategorieen nichts Deutliches denken lässt und diese ganze Lehre auf schwachen Füssen steht"[1]).

So schwer dieser Vorwurf ist, so erstaunlich ist die Flüchtigkeit, mit welcher Schopenhauer hier den klar vorliegenden Sachverhalt bedacht hat. Zu dem Satze „dass wir sie nicht definiren konnten, wenn wir auch wollten" (S. 225) hat nämlich Kant schon in der ersten Ausgabe folgende Bemerkung gemacht: „Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht blos dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige sein, welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht. Die mathematischen Erklärungen, welche den Gegenstand dem Begriffe gemäss in der Anschauung darstellen, sind von der letzteren Art." Es ist demnach kein Widerspruch zwischen jener Stelle, an welcher Kant der Definition der Kategorieen sich geflissentlich überhebt, obgleich er im Besitze derselben sein möchte, und der hiesigen. Denn hier meint er eine Realdefinition. Dies sagt er auch in der zweiten Ausgabe: „dass wir sogar keine einzige derselben real definiren" können; er lässt aber die ausführende Entwicklung dieses Gedankens und die Anmerkung fort, indem er Beide durch einen kleinen erklärenden Satz ersetzt: nach „real definiren" ist in der zweiten Ausgabe eingeschoben: „d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können." Damit ist Alles gesagt. An jener früheren Stelle aber denkt

---

[1]) Ib. S. 557.

Kant an eine Nominaldefinition, die er erst später giebt, indem er die Kategorieen bezeichnet als „Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken und ihm nach irgend einer Function des Verstandes seine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. i. ihn zu definiren; selbst können sie also nicht definirt werden." (S. 228.) Aber auch diese ausser der Nominaldefinition nichts eigentlich Neues enthaltende Gedankenreihe scheidet er mit Recht aus, weil er der zweiten Bearbeitung der Deduction eine viel treffendere Nominaldefinition, oder wie er hier sagt: „Erklärung" der Kategorieen vorausgeschickt hat: „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird." (S. 113 vergl. oben S. 270, 288.) Es ist eine philologischer Forschung ebenso würdige als bedürftige Aufgabe, den Grund aller Abweichungen der zweiten von der ersten Ausgabe, auch der scheinbar geringfügigsten mit der in jener Disciplin üblichen Akribie zu untersuchen. Das Urtheil über den Grad der von Schopenhauer angewendeten Sorgfalt mag der „Spontaneität" des Lesers überlassen bleiben.

In dem letzten Titel ist nun ferner ein Begriff enthalten, an welchem wir eindringlich zeigen können, dass die „Vermischung", als welche Schopenhauer die nothwendige Verbindung der beiden Erkenntnissformen darstellt, vielmehr eine Entstellung ist. Wir wissen bereits dass Kant nicht einmal untersucht haben soll, was ein Begriff sei. Aber „derselbe Mangel an hinlänglichem Besinnen, mit welchem er die Fragen überging: Was ist Anschauung? Was ist die Reflexion? Was Begriff? Was Vernunft? Was Verstand? liess ihn auch folgende ebenso unumgänglich nöthige Untersuchungen übergehen: was nenne ich den Gegenstand, den ich von der Vorstellung unterscheide? Was ist Dasein? Was Object? Was Wahrheit, Schein, Irrthum? — Aber er verfolgt, ohne sich zu besinnen oder umzusehen, sein logisches Schema und seine Symmetrie. Die Tafel der Urtheile soll und muss der Schlüssel zu aller Weisheit sein."[1]) Man ist versucht hierauf durch die Frage zu antworten: Hat dieser Mann die Kritik gelesen?

---

[1]) Ib. S. 514.

Diese Frage wird kaum abgeschwächt durch eine andere Frage, die wir der Behauptung gegenüber, dass Kant den „Gegenstand der Vorstellung", das „Object der Erfahrung" unbestimmt gelassen habe, nicht abweisen können: kennt dieser Mann die „transscendentale Deduction" nicht? Er sagt jedoch: „die Deduction der Kategorieen ist in der ersten Auflage einfacher und unumwundener als in der zweiten."[1]) Aber er prüft jene beiden Bearbeitungen nicht, sondern beurtheilt sie nur, und immer zugleich als Sittenrichter, der „Kant im Kampfe mit der Wahrheit sieht." „Dabei werden die Ausdrücke Recognition, Association, Apprehension, transscendentale Einheit der Apperception" (welche verrätherische Ordnung in der Aufzählung jener „ermüdenden" Kategorieen!) bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht." Nun stand aber doch in der ersten Deduction, der „einfacheren und unumwundeneren", dass der Gegenstand der Vorstellung „als Etwas = x müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch Nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten." (S. 119 vergl. oben S. 305.) Und andererseits wird das „Object der Erfahrung" bestimmt durch die Kategorieen, in letzter Instanz durch die synthetische Einheit der Apperception an dem Mannichfaltigen der Anschauung. Dennoch urtheilt Schopenhauer: „Sein ‚Object der Erfahrung', davon er beständig redet, der eigentliche Gegenstand der Kategorieen, ist nicht die anschauliche Vorstellung, aber auch nicht der abstracte Begriff, sondern von beiden verschieden, und doch beides zugleich und ein völliges Unding".[2]) In diesem „Mittelding" stelle sich jene „unseelige Verwirrung" zwischen der intuitiven und abstracten Erkenntniss blos. Was er mit dem „Gegenstand der Erfahrung" meine, sich und Andern deutlich zu erklären, dazu habe es Kant „an Besonnenheit, oder aber an gutem Willen gefehlt." Dieser Vermischung entspreche auf Seiten der Anschauung der „wunderliche Ausdruck", „der oft wiederholte, nichtssagende Ausdruck": der Inhalt der Anschauung werde gegeben, „ohne diesen unbestimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären."[3])

[1]) Ib. S. 529.
[2]) Ib. S. 517, 518.
[3]) Ib. S. 521.

In Bezug auf das „ohne zu erklären" sei nun zu den vielfach erörterten Gedanken der Satz wiederholt: „Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts Anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche), beziehen." (S. 154.) In diesem Zusammenhange wird gesagt, dass wenn nicht Anschauung den Begriffen entspreche, mit denselben bloss „gespielt" werde. Der Gegenstand wird gegeben, heisst sonach, — und dies müsste zumal Schopenhauer befriedigen — er werde durch die apriorische Raumesform, „die selbsteigene Form des Intellects" auf Erfahrung bezogen. Aber auf Erfahrung muss er schlechterdings bezogen werden. Und diese Beziehung setzt die Kategorie voraus, in Form welcher der Gegenstand gedacht werden muss.

So könnte denn ein Widerspruch zu bestehen scheinen zwischen den Grundsätzen: die Anschauung bedarf der Kategorie nicht; und andererseits: die Kategorie hat nur Sinn und Bedeutung in der Anwendung auf die Anschauung. Doch dies und nichts Anderes ist das Problem der transscendentalen Deduction: nachzuweisen, wie die Kategorie auf ein Object sich beziehen könne. Die metaphysische Deduction hat die Kategorieen als die Functionen der Einheit in den Urtheilen ergeben. Dieselbe Deduction der Anschauung hatte im Raume das Ursprüngliche entdeckt. Jetzt ist die Frage: wird der Gegenstand, den die apriorische Anschauung als Erscheinung, als „unbestimmten Gegenstand" construirt, d. h. „giebt", von der synthetischen Einheit der Kategorie als dem „Begriffe vom Gegenstande überhaupt" zum Object der Erfahrung gedacht? Mit anderen Worten: wird im realen Erkennen eine Verbindung gestiftet zwischen jenen beiden Erkenntnissformen?

In diesem Zusammenhang steht der mehrfach von Schopenhauer als Symptom des Widerspruchs angeführte Satz: die Anschauung bedürfe der Functionen des Denkens nicht. In dem Abschnitt „Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt" entwickelt Kant, dass besonders für die reinen Verstandesbegriffe eine solche Deduction nothwendig sei, in sofern deren Bezug auf die Erfahrung nicht von vornherein klar sei. Raum und Zeit scheinen an sich und unmittelbar

auf Gegenstände, weil auf Erfahrung bezogen. Einen Gegenstand aber auf Erfahrung beziehen, oder ihn unmittelbar zum Gegenstand der Erfahrung machen, dass heisst, wie wir anderwärts belehrt werden, einen Gegenstand „geben". In Raum und Zeit also sieht man den gegebenen Gegenstand unmittelbar. Deswegen heissen sie ja gerade Formen der Sinnlichkeit, „um dieses Unterschiedes willen" von den Kategorieen. Denn diese enthalten von den Gegenständen keinerlei Prädicate der Anschauung, sondern nur Begriffe des reinen Denkens, scheinbar ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit. Von ihnen muss es darum zweifelhaft sein, ob sie als blosse subjective Bedingungen des Denkens, und unter einem andern Charakter hat sie ja die metaphysische Deduction aus den Urtheilsformen nicht ergeben, zugleich objective Gültigkeit haben, auf Erfahrung und deren Gegenstände sich nothwendig beziehen. „Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüthe *a priori* liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen." So könnte in den Erscheinungen die Anwendbarkeit derjenigen synthetischen Einheit, welche wir Causalität nennen, nicht gegeben sein, „so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre; Erscheinungen würden nichts desto weniger unsrer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise." (S. 107.) Dies ist aber nichts Anderes als die transscendentale Frage. So scheint es sich zu Ungunsten der Kategorieen zu verhalten, und desshalb ist eine Deduction derselben nothwendig: wie es möglich sei, dass die synthetischen Einheiten des Denkens sich auf Gegenstände beziehen „können", welcher Bezug ja allein in der Anschauung enthalten zu sein scheint?

Und die Antwort, das Ergebniss der transscendentalen Deduction, der zweiten wie der ersten ist: die Kategorieen können sich so durchaus auf Gegenstände beziehen, dass sie sich vielmehr anf dieselben beziehen müssen, wenn Gegenstände constituirbar werden sollen. Durch die Kategorieen allein wird

der Gegenstand als bestimmter Gegenstand gedacht. Denn der Gegenstand, der von der Vorstellung unterschieden gedacht wird, geht mich gar nichts an, er stellt sich ausserhalb meiner Erkenntniss, er ist darum = x. Weil er aber nach der Art und Richtung meiner Function im Denken sich mit Nothwendigkeit eindrängt, so soll er transscendentales x heissen. Sobald er jedoch sich positiv geltend machen wollte, würde er flugs zum transscendenten werden.

Die Beziehung hingegen, welche die Anschauung auf einen Gegenstand der Erscheinung enthält, wird von der Kategorie erfüllt. Die Sinnlichkeit enthält eine blosse Anweisung; so ist ihr Geben zu verstehen; sie enthält die negative Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes; der positive Factor ist die Verstandeseinheit, in welcher der Gegenstand gedacht wird. Ohne diese Einheit ist kein bestimmter Gegenstand möglich. Im Raum ist nur die „Möglichkeit des Beisammenseins“, nur der „unbestimmte Gegenstand“, die Erscheinung gegeben. Daher ist der letzte Grund des Gegenstandes die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung.

Diese formale Einheit des Bewusstseins ist die synthetische Einheit der Apperception, welche in den Kategorieen besteht und deren Form ist, wenn und sofern sie an dem Mannichfaltigen der Anschauung sich vollzieht. Denn diese negative Bedingung ist in der transscendentalen Apperception mitenthalten. Aber die andere ist ihres positiven Charakters wegen vorzüglich die die Apperception vertretende Seite derselben; die Kategorie heisst deswegen auch „Begriff von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen als bestimmt angesehen wird.“ Jedoch der Begriff von einem Gegenstande überhaupt ist nicht der Begriff des besonderen Gegenstandes der Erkenntniss, in welchem vielmehr die Sinnlichkeit enthalten sein muss; sondern er ist „das transscendentale Ich, oder Er, oder Es, (das Ding, welches denkt) = x“; denn der letzte Grund für die synthetischen Einheiten liegt ja in der synthetischen Einheit der Apperception. Diese aber ist die „blosse Form des Bewusstseins“, welche hinwiederum nur im Begriffe selbst gedacht wird. „Die Einheit der Synthesis ist zugleich die Einheit der Apperception im Begriffe einer Linie.“ (vgl. oben S. 322.)

Zwischen dem „Gegenstande überhaupt", dessen Begriff die Kategorie enthält, und dem „Gegenstande der Vorstellung" ist mithin der objectiven Beziehung nach kein Unterschied. Beide sind das transscendentale x; der eine von der Kategorie, der andere von der Anschauung aus gesehen. „Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x ist) ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts Anderes, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniss angetroffen werden muss, so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts Anderes als die nothwendige Einheit des Bewusstseins." (S. 122.) Diese Entwicklung wird eingeleitet durch den Satz: „Nunmehr werden wir auch unsre Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können." Man sieht, dass kein anderer Unterschied besteht zwischen dem Gegenstande überhaupt und dem Ding an sich, dem von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstande, als der zwischen dem transscendentalen Subject und dem transscendentalen Object. Beide aber sind als Seiten desselben transscendentalen Gegenstandes „wirklich bei allen unsren Erkenntnissen immer einerlei = x" (S. 122.)

So ist denn dies die Lösung der transscendentalen Frage, wie sie verstärkt bei den Kategorieen sich erhebt: dass die Gedankenformen wie die Anschauungsformen, beide in gleicher Weise, „keine ist der andern vorzuziehen", formale Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und mithin der Gegenstände der Erfahrung sind. Und diese Gleichartigkeit beider Bedingungen stellt Kant in dem Abschnitte „Von dem Grunde der Unterscheidung in *Phaenomena* und *Noumena*", noch einmal klar und bündig die beiderseitigen Werthe zusammenhaltend, in einer Reihe von Sätzen dar, aus der Schopenhauer den vordersten entblösst. „Wenn ich alles Denken", sagt Kant, „(durch Kategorieen) aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch blosse Anschauung wird gar Nichts gedacht, und dass diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist,

macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus." „Dieser Satz", sagt Schopenhauer, „enthält alle Irrthümer Kant's in einer Nuss."[1]) Und nun kommt eine Auseinandersetzung, dass Kant das Verhältniss zwischen Anschauung, Empfindung und Denken falsch gefasst habe, aus welcher für jeden Kundigen sich unzweifelhaft ergeben muss, dass Schopenhauer den erkenntnisskritischen Werth der Kantischen Unterscheidungen entweder nicht erwogen oder verkannt hat. So wird Kant erstlich dahin belehrt, dass Objecte zunächst Gegenstände der Anschauung und nicht des Denkens seien, alle Erkenntniss von Gegenständen ursprünglich Anschauung sei u. s. f. Dagegen wäre zu erwarten gewesen, dass Schopenhauer die auf die angeschuldigte „Nuss" unmittelbar folgenden Sätze beachtet hätte. „Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannichfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorieen sofern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine grössere Sphäre von Gegenständen, weil, dass solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne dass man eine andere, als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt; wozu wir aber keineswegs berechtigt sind." Dies ist der Zusammenhang des Satzes, in welchem Schopenhauer alle Irrthümer Kants in einer Nuss fängt. Einmal bedürfe die Anschauung der Functionen des Denkens nicht, hier aber werden die Kategorieen zur Bedingung der Einheit in der Anschauung und mithin zur Bedingung der Erfahrung gemacht. Das ist der „ungeheure Widerspruch" welcher durch die transscendentale Logik gehen soll.

Diese Entdeckung des Widerspruchs, ein Musterstück scharfsinnigen Fehlgehens, wird nur überboten durch die Aufklärung desselben: „wenn wir nun Kants innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung zu erforschen

---

[1]) a. a. O. S. 563.

uns bemühen."[1]) „Ich glaube, dass ein altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund ist von der Annahme eines solchen absoluten Objects: welches an sich, d. h. auch ohne Subject Object ist." Dieses absolute Object werde durch den Begriff zur Anschauung hinzugedacht, und dadurch werde die Anschauung Erfahrung. Dieses absolute Object sei der „Gegenstand überhaupt". Der Gegenstand der Kategorie sei „auch ohne Subject"! Dabei läuft eine erschreckende äusserliche Flüchtigkeit mit unter: „Besonders deutlich wird dies aus einer Stelle: „Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird", welches er bejaht. Hier zeigt sich deutlich die Quelle des Irrthums und der ihn umhüllenden Konfusion. Denn der Gegenstand als solcher ist allemal nur für die Anschauung und in ihr da, und sie mag nun durch die Sinne, oder bei seiner Abwesenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, ist allemal ein allgemeiner, nicht anschaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann: aber nur mittelbar, mittelst der Begriffe, bezieht sich das Denken auf Gegenstände, als welche selbst allezeit anschaulich sind und bleiben."[2]) Hat denn aber Kant in dem incriminirten Satze zunächst wenigstens, ehe nämlich die objectivirende Kraft der Kategorie festgestellt war, etwas Anderes gesagt, als was Schopenhauer „allenfalls" gelten lässt, dass nämlich durch den Begriff nur der Gegenstand überhaupt gedacht werde? Hat er denn von dem Gegenstande „als solchem" geredet? Muss Kant darüber von Einem, der Kantianer sein will, belehrt werden, dass „der Gegenstand als solcher allemal nur für die Anschauung und in ihr da" sei?

So löst sich denn die Vermuthung Schopenhauers, dass der Gegenstand der Kategorie, der Gegenstand überhaupt das „Object an sich", das „absolute Object" sei, in Nichts auf. Und der Behauptung ferner, dass Kant dreierlei unterscheide: „1. die Vorstellung, 2. den Gegenstand der Vorstellung, 3. das

---

[1]) Ib. S. 524.
[2]) Ib. S. 524.

Ding an sich" fehlt jeder Beleg. Die Folgerung aber, die Schopenhauer aus der Auflösung des „Gegenstandes überhaupt" zieht, belehrt uns über den Grund seines Irrthums.

Mit der Wegnahme jenes „Zwitters" nämlich, des Gegenstandes überhaupt, falle auch „die Lehre von den Kategorieen als Begriffen a priori dahin, da sie zur Anschauung Nichts beitragen, und da sie nur die Vorstellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empirische Anschauung ist schon Erfahrung." *Quod erat demonstrandum.* Und so bewährt sich das Urtheil, von dem wir ausgegangen waren, dass Schopenhauer den Begriff der Erfahrung nicht kennt. Daher ist ihm die transscendentale Bedeutung der Kategorieen als der Begriffe *a priori* welche ja „nur" die Anschauung in Erfahrung umwandeln, verschlossen geblieben. Und weil er Problem und Lösung der transscendentalen Deduction der Kategorieen nicht begriffen hat, daher ist ihm auch die „Erklärung" derselben, nach welcher sie „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt" seien, unverständlich geblieben. Und daher hat er diesen Gegenstand überhaupt zum absoluten Object gedeutet, indem er in Kant ein „altes Vorurtheil" wittert. Nachdem ihm aber dieser scharfsinnige Einfall gekommen war, befestigte sich in ihm der Gedanke jenes „ungeheuren Widerspruchs", welcher in jenem absoluten Object, das zwar nicht ein Ding an sich, aber ein Object an sich sei, seinen Grund findet.

Dieses innern Zusammenhanges wegen, in welchem die Einwürfe Schopenhauers stehen, haben wir dieselben in der Ueberschrift dieses Abschnittes als Angriffe auf die transscendentale Deduction bezeichnet. Am Schlusse desselben dürfen wir vielleicht sagen, dass sie nur als ein consequentes Ignoriren des Gehaltes und Inhalts der Deduction erklärlich scheinen. Schopenhauer, um noch ein Beispiel anzuführen, sagt: „Höchst beachtenswerth ist es aber, dass er bei dieser Auseinandersetzung" (die erste Bearbeitung der Deduction ist gemeint) „nicht ein einziges Mal berührt, was doch Jedem zuerst einfallen muss, das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äussere Ursache."[1]) Nun ist aber dies gerade, wie wir oben nochmals bei Gelegenheit des Gegenstandes der Vorstellung angeführt.

---

[1]) Ib S. 524.

haben, der hauptsächlichste Inhalt der Deduction, insonderheit dieser ersten Bearbeitung derselben; was heisst das: äussere Ursache?

Bei dem Ansehen, welches Schopenhauer als Kenner und Anhänger der Kantischen Philosophie geniesst, habe ich es für geboten erachtet, die Kritik desselben im Einzelnen durchzugehen; damit die bestechende Sicherheit, mit der jene ungegründeten Urtheile ausgesprochen werden, zuerst verdächtig werde und alsdann bei genauerem Vergleichen jenes herzprüfende Zurechtweisen erkannt werde als das, was es ist: ein hartnäckiges Meistern an Worten, deren Sinn dem Richter nicht aufgegangen war[1]).

Auch einem andern Begriffe hätte eingehendere Erwägung gewidmet werden können, nämlich dem der intuitiven Erkenntniss oder der intellectualen Anschauung,[2]) den nicht nur die „Vornehmen", sondern auch „Arbeiter" auf- und in Schutz genommen haben. Indessen dieser Begriff ist nicht ursprünglich bei Schopenhauer entstanden, und seine Kritik erfordert ein Eingehen in die Gründe, aus denen die idealistische Philosophie bei Fichte und Schelling erwachsen ist. Und damit würden wir genöthigt sein, auch zur transscendentalen Einbildungskraft wiederum zurückzugreifen, deren systematische Würdigung unsere Erklärung der Grundgedanken der transscendentalen Deduction angestrebt hat. Die Geschichte jener Kantischen Epigonen ist vorzugsweise die Geschichte der beiden Begriffe der intellectualen Anschauung und der productiven Einbildungskraft.

Schopenhauer giebt einen weiteren Beleg für seine Erklärung des Kantischen „Irrthums" in der „Widerlegung" des Schematismus. Das Verständniss dieser „Widerlegung" setzt jedoch das Verständniss des Schematismus voraus.

---

1) Denselben Charakter trägt die Abhandlung „Fragmente zur Geschichte der Philosophie" § 13: „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie." (W. W. Bd. V. S. 84—140).

2) Vgl. oben S. 355, 332.

Elftes Kapitel.

Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Analytisch und synthetisch.

Die Bedingungen, auf denen die transscendentale Möglichkeit der apriorischen Erfahrung beruht, sind gefunden und ergründet: in den „Verhältnissbegriffen" einer- und in den „Verbindungsbegriffen" andererseits. Das Finden hatte die metaphysische, das Begründen die transscendentale Deduction geleistet.

Man weiss jetzt, was es heisst: die Kategorie sei der Begriff von einem „Gegenstande überhaupt." Denn dies nur war die Frage: ob jenen verknüpfenden Einheiten, welche wir als den eigentlichen Inhalt der Urtheilsarten erkennen müssen, ein Gegenstand entsprechen könne, ob sie sich auf Gegenstände zu beziehen vermögen. Und diese Möglichkeit ward in dem Grade erwiesen, dass sich herausstellte, der Gegenstand selbst werde durch die synthetische Einheit erst möglich. Denn nur sofern wir die Vorstellungen im wissenschaftlichen Bewusstsein vereinigen, werden Gegenstände gedacht. Aus diesem Grundgedanken erfolgte aber die Zusammenfassung aller Kategorieen in der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. Dies wird besonders in dem „Kurzen Begriff dieser Deduction", mit dem die zweite Bearbeitung abschliesst, hervorgehoben.

Und in diesem Sinne werden in einer späteren Schrift „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf“ die Kategorieen als „Arten der synthetischen Einheit der Apperception“[1]) bezeichnet.

Trendelenburg hat wohl begriffen, dass in diesem Gedanken die Kategorieenlehre gipfelt. Er hat desshalb wiederholentlich unternommen, das Kantische System an diesem Punkte, in dem es sich zum Systeme abschliesst, zu durchbrechen. Seine Einwürfe hiergegen erscheinen ungleich schärfer als in Bezug auf Raum und Zeit. Dies gilt besonders von der ersten Entgegnung. Kant habe nicht gezeigt, wie aus der Einheit des Selbstbewusstseins gerade die zwölf Kategorieen entstehen. Sofern dieser Anspruch sich auf die Formel und Zahl der Kategorieen bezieht, so weiss man bereits, dass alle Fragen, welche auf das Ergebniss der metaphysischen Deduction gerichtet werden, berechtigt nur sind, sofern sie diese zur transscendentalen weiterführen wollen. Sonst sind sie Ausdruck unwissenschaftlicher Fragelust. Denn wenn es dreizehn wären, so würde diese Anzahl nicht weniger fragwürdig scheinen müssen, als da sie so künstlich geordnet auftreten. Auf diese nicht transscendentale Frage „lässt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum . . Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“ (S. 668.)

Indessen wenngleich die Rechtfertigung der Anzahl und der Formulirung der Kategorieen nur in deren transscendentaler Leistungsfähigkeit nachgewiesen werden kann, so scheint doch gefordert werden zu können, dass die einzelnen synthetischen Einheiten nach ihrem allgemeinen Geltungswerthe als Kategorieen aus der ursprünglichen Apperception abgeleitet werden, dass es ersichtlich werde, wie sie eine Theilerscheinung derselben, wie sie Arten der Gattung der Apperception sind. „Nirgends sieht man sich die Einheit des Selbstbewusstseins z. B. zu der Einheit eines allgemeinen oder eines negativen oder eines hypothetischen, oder eines nothwendigen Urtheils bestimmen, nirgends die allgemeine Einheit sich in diese Aeste verzweigen.“[2]) In der Ausführung, welche Trendelenburg in

[1]) Bd. I. S. 502.

[2]) Logische Untersuchungen, 2. Aufl. Bd. I. S. 368.

seiner „Geschichte der Kategorieenlehre" diesem Einwurfe giebt, können wir nur ein fremdes, durch Kant eben streitig gemachtes dogmatisches Element erkennen. Wenn es dort heisst: „die innere Verbindung der Sache hat mit dem sich zur Einheit zusammenfassenden Subject Nichts zu thun; jene bleibt, sie mag gedacht werden oder nicht;" „die synthetische Einheit der Apperception ist die Grundbedingung für die That des bewussten Denkens; aber nicht für die Sache, die gedacht, und nicht für die Verhältnisse der Sache, die im Urtheil ausgesprochen werden"[1]), so lässt sich dagegen nicht anders operiren, als mit dem transscendentalen Anfange: der Reduction der „Sache" auf die „That". Aber die Forderung in dem Masse der „Logischen Untersuchungen" scheint erhoben werden zu dürfen: wie gehen aus der allgemeinen Einheit des Bewusstseins die Arten derselben hervor?

Diese Frage nach den Einheiten lässt sich nicht abweisen, wie dies J. Bona Meyer thut[2]), der doch an dem Selbstbewusstsein als einer „ureigenen Action der Seele" festhält. Nach unserer Darstellung des Ich ist die Frage unumwunden wenigstens beantwortet. Die Arten gehen nicht hervor aus dem Ich; sondern das Selbstbewusstsein entsteht selbst erst in der einzelnen synthetischen Einheit. Die Einheit der Apperception „verzweigt" sich nicht, als eine „allgemeine" in die einzelnen Arten als Aeste, sondern sie besteht gar nicht an und für sich etwa als Stamm. „Die Einheit der Handlung der Synthesis ist die Einheit des Bewusstseins im Begriffe einer Linie." (vgl. oben S. 322 ff.) Das ist die objective Einheit des Selbstbewusstseins, welche aus ihrer transscendentalen Bedeutung hervorgeht, welche aber auch für das psychologische Problem des Selbstbewusstseins aufklärend und dirigirend ist.

Man wird nun nicht mehr einwenden, dass doch Kant diese Einheit der Apperception die „urspüngliche" genannt habe; denn diese Bestimmung darf nur im transscendentalen Sinne gefasst werden. Es soll damit keineswegs ein chronologisches Verhältniss angegeben werden, aus dem sich auf eine Praeexistenz des Selbstbewusstseins vor den Kategorieen schliessen

---

[1]) Geschichte der Kategorieenlehre S. 286. 287.

[2]) Kants Psychologie S. 178.

liesse. Diesen Punkt versuche man mit den Mitteln transscendentaler Untersuchung anzugreifen. Doch es genügt nicht, zu sagen: „Aber so ist es nicht zu denken. Die That, womit das Ich sich zusammenfasst, ist nur Eine und einförmig; und wenn es im Urtheil die Vorstellungen in verschiedene Beziehungen der Einheit setzt, so fasst es darin nicht seine eigene Einheit verschieden, sondern die Einheit eines Fremden. Es ist unmöglich, dass die Urtheilsformen Weisen und Modificationen der das Bewusstsein zusammenhaltenden Einheit seien.“[1]) Durch solche Sätze wird der Gegensatz ausgesprochen; aber nicht anders begründet als in dem systematischen Widerspruch.

Ist nun solchermassen die Einheit des Bewusstseins in die Einzelheiten der Kategorieen zerlegt, und jene nur als „blose, subjective Form“ erkannt, so wendet sich derselbe Verdacht, welcher die Einheit getroffen hatte, nunmehr gegen die Einheiten: sie seien „fertige Stammbegriffe, . . und wir finden uns mit dieser Mitgift vor.“[2]) Zu Stammbegriffen werden sie jedoch nur in der transscendentalen Deduction, insofern sie durch dieselbe als „Principien der Möglichkeit der Erfahrung“ nachgewiesen werden. Damit werden sie aber so wenig als „fertige“ bezeichnet, dass sie vielmehr erst in der Synthesis, durch die Synthesis entstehen. Und die Synthesis, so verkettet sich der Zusammenhang der Kantischen Gedanken, vollzieht sich nur an dem Mannichfaltigen der Anschauung. Ohne dass in der Anschauung der Gegenstand gegeben und als gegeben „auf Erfahrung bezogen“ wird, kann er nicht in der synthetischen Einheit zum Bewusstsein verbunden, d. h. gedacht werden.

Diese wichtige Position bildet der innere Sinn. Wie die synthetische Einheit der Apperception die „ärmste Vorstellung“ ist, in der gar Nichts gedacht wird, sondern durch die nur gedacht wird, was in dem innern Sinn als Erscheinung gegeben ist, so ist auch die einzelne synthetische Einheit der Kategorie eine „blose Gedankenform“, welche erst entsteht an dem Mannichfaltigen der Anschauung; oder, wie Kant selbst deutet, sie hat „keinen Sinn“ ohne die Sinnlichkeit. Sie ist nicht ein „fertiger“ Begriff, sondern ein verknüpfender und

---

[1]) Geschichte der Kategorieenlehre S. 289 f.

[2]) a. a. O. S. 297.

daher an dem Mannichfaltigen, das sie voraussetzt, sich selbst erst fertigender. Und doch heisst sie ursprünglich? Weil sie im transscendentalen Sinne die Möglichkeit der Verknüpfung, der Synthesis erklärt, nicht damit sie im dogmatischen Sinne die Wirklichkeit eines seelischen Organs vertrete.

Der gleiche Einwand, wenn auch in anderem Ausdruck, ist von Drobisch gegen die Kantischen Kategorieen erhoben worden. „Aus der Thatsache, dass es allgemeine und nothwendige Urtheile giebt, lassen sich daher nicht angeborene, der Erfahrung vorausgehende Vorstellungen deduciren. Kant vermeidet zwar diesen Ausdruck, will indess Raum, Zeit und Kategorieen als Erkenntnissformen a priori . . anerkannt wissen. Seine Behauptung stützt sich darauf, dass sich solche Formen im Denken von ihrem materiellen Inhalt entleeren, nicht aber gänzlich hinwegdenken lassen; er bemerkt jedoch nicht, dass bei dieser Entleerung blosse Abstractionen übrig bleiben, keine einfachen und bestimmten Verhältnisse, dass eine reine Form, eine Form ohne alle Materie vorzustellen ebenso unmöglich ist, wie eine Materie ohne alle Form."[1]) Was erstlich die „Abstractionen" betrifft, welche Kant „nicht bemerkt" haben soll, so sei einfach auf den Ausdruck: „blose Gedankenformen", und für Raum auf den schrofferen: „bloses Hirngespinnst" verwiesen. Diese Kantischen Ausdrücke wird man kräftiger und eindringlicher befinden, als die überflüssige Belehrung, die in dem Worte „Abstraction" liegt. Es geht zugleich daraus hervor, was wir bei Betrachtung der Kategorieen als Formen des Denkens besonders ausgeführt haben, dass Kant den Ausdruck „angeborene Vorstellungen" keineswegs vermeidet, sondern dass er dieses ganze durch Descartes von Neuem aufgestellte Problem überwindet.

Dass ferner eine reine Form ohne alle Materie sich nicht „vorstellen" lasse, hat Kant in der transscendentalen Deduction bewiesen; dass die Form aber von der Materie abstrahirt, zum Behufe transscendentaler Erkenntniss isolirt werden müsse, diesen methodischen Grundgedanken hat Kant in dem Abschnitt von der Amphibolie der „Reflexionsbegriffe" so erschöpfend begründet, dass dadurch der Werth dieser Begriffe, welche

[1]) Neue Darstellung der Logik, 3. Aufl. S. VI.

die moderne Philosophie von der antiken übernommen hat, systematisch verändert wurde.

Von allen Seiten des Systems wird die Lehre befestigt, dass die beiden Arten apriorischer Formung des transscendentalen Etwas = x eine Einigung finden müssen, sofern sie an demselben Objecte zur Synthesis zusammentreten. Wir haben bereits gesehen, dass Kant diese Einigung zur Befriedigung des psychologischen Verlangens in der Einbildungskraft sich vollziehen lässt; durch sie werden „beide äusserste Enden, Sinnlichkeit und Verstand“ zusammengeführt. Dieser Aufschluss kann doch nur psychologisch, „in subjectiver Beziehung“ genügen, so lange wir nur nach psychologischer Art verstehen wollen, wie sich die Kategorie, als „blosse Gedankenform“ auf den Gegenstand beziehen, zur Bestimmung desselben beitragen könne. Wenn wir nun aber die Kategorieen als die eigentlichen Begriffe „vom Gegenstande überhaupt“ kennen, und auf Grund ihrer Deduction anerkennen, so entsteht die neue Frage: wie wenden wir nun diese Kategorieen, über deren Anwendbarkeit und Unentbehrlichkeit wir ausser Zweifel sind, in der wirklichen Erfahrung auf die „unbestimmten“ Gegenstände, auf die Erscheinungen an? In der Lösung dieser Frage kommt die Einheit der Apperception erst zu ihrer vollen transscendentalen Bedeutung, zu ihrer Geltung nämlich als oberster Grundsatz, der sich ebenso in niedere specialisirt, wie das Ich in den Kategorieen. Denn wie das Ich zum Behufe des Gegenstands in die Kategorieen ausstrahlt, so fordert zu demselben Behufe der oberste Grundsatz der Apperception die einzelnen synthetischen Grundsätze. Bevor wir jedoch diese Entfaltung der Apperception darlegen, in welcher sich ihr Erkenntnisswerth vollendet, scheint es zweckdienlich, eine Ansicht von der transscendentalen Apperception zu würdigen, die von denjenigen Philosophen ausgegangen ist, welche vor allen deutschen Männern mit dankbarem Gemüthe und mit Respect vor dem „Bathos der Erfahrung“ wie mit Ehrfurcht vor dem Sittengesetze Kant gefolgt sind: wir meinen Jacob Friedrich Fries und seinen Schüler Ernst Friedrich Apelt.

Fries hat den „Leitfaden“ für die Entdeckung der Kategorieen in den Urtheilsformen nach seiner systematischen Bedeutung erkannt, wie er denn kraft dieser Einsicht das Factum

der Wissenschaft als das Material angenommen und angesehen hat, von dem die philosophische Untersuchung ihr *a priori* als die Bedingung jener Wissenschaft abzuleiten habe. Aber diese Ableitung selbst ist ihm und ebenso seinem Schüler in ihrer ganzen transscendentalen Strenge und Einfachheit nicht klar geworden.

Die metaphysische Deduction, wenn man sie nicht als Vorbereitung der transscendentalen einhält, lässt in der That der Vermuthung und der Ansicht Raum, dass sie die psychologische Erklärung nicht nur, was ihre Aufgabe ist, einschränke, sondern dass sie dieselbe vielmehr fortführe und erfülle. Wenn sie die formalen Bedingungen der Erfahrung als die Formen des Bewusstseins nachweist, so liegt es freilich sehr nahe, hierbei an die des menschlichen, persönlichen zu denken, und nicht ausschliesslich an die des wissenschaftlichen. Und das wissenschaftliche Bewusstsein hinwiederum darf ja nur in seinen „objectiven synthetischen Einheiten" verstanden und constituirt werden, nicht etwa aus den psychologischen Verhältnissen, unter denen der seelische Vorgang des Erkennens stattfindet. Diese letztere Gefahr hat Fries nicht bestanden, und dadurch ist er zu denjenigen Ausführungen gelangt, welche er als das Eigenthümliche seiner philosophischen That anzusehen das Schicksal hatte. So ist er zu dem Versuch gekommen, die Kritik der reinen Vernunft durch eine anthropologische Kritik der Vernunft zu ergänzen und zu „berichtigen". Dieser Irrthum, welcher die anthropologische Kritik der der reinen Vernunft unterschiebt, zeigt sich folgerecht an seiner Auffassung des Grundbegriffs der transscendentalen Methode, der transscendentalen Apperception.

Es ist lehrreich, den Weg zu verfolgen, den Fries irregegangen ist. Kant, sagt er, nachdem er die „grosse Entdeckung" des Leitfadens gepriesen, habe zwar die Analogie zwischen den Formen der Logik und denen der synthetischen Einheiten erkannt; „aber er stellte sich nie die Frage, wodurch denn in der menschlichen Erkenntniss diese Analogie bewirkt werde."[1] Wenn man das „bewirkt werden" transscendental versteht, so

[1]) Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 2. Aufl., 1831, S. 25.

hat Kant dieser Frage die transscendentale Deduction gewidmet; wenn dagegen anthropologisch, so ist schon die Frage nach dem Bewirken dieser Analogie zwischen logischen und metaphysischen Formen unstatthaft und unverständlich. Wenn die logische Form nur die Abstraction der metaphysischen ist, wie der richtig verstandene Leitfaden darlegt, so liegt in demselben zugleich eine Erklärung für die gesuchte „Analogie", die vielmehr eine sachliche Einheit ist.

Fries dagegen will anthropologisch diese Analogie nur als solche begreifen; daher sucht und setzt er ein Drittes, in und an welchem jene beiden Formen analog werden. Dieses Dritte ist eine psychologische Form der menschlichen Erkenntniss, aus welcher jene beiden sich analogisch ablösen. Diese Förderung schreibt er seiner Theorie zu. „Wir wissen, dass die Denk-Formen, diese logischen Formen der analytischen Einheit, die Hülfsmittel des denkenden Verstandes sind, durch welche er sich der metaphysischen in der unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft vorhandenen Formen bewusst wird." Also eine „unmittelbare" Erkenntniss der Vernunft giebt es, in welcher die metaphysischen Formen vorhanden seien, deren sich der Verstand in seinen analytischen Formen bewusst werde. Zu welchem Zwecke nimmt er diese unmittelbare Erkenntniss an? Etwa nur, damit an ihr die logischen Formen die metaphysischen bewusst machen?

In der That „beweist" ihm die Analogie jene Unmittelbarkeit der Erkenntniss. Und in diesem Gedanken präcisirt er den Begriff der transscendentalen Apperception. Die Einheit der Reflexion, welche den Begriff ausmacht, könnte selbst nicht stattfinden „ohne zu Grunde liegende Einheit der unmittelbaren Erkenntniss."[1]) Denn aus dieser erst wird jeder einzelne Begriff als Theil des Ganzen bestimmt und abgezweigt. Das Ganze muss daher als „bestimmtes" ursprünglich gedacht sein. Und so fordert die Einheit der unmittelbaren Erkenntniss, dass dieselbe ferner als „ein Ganzes" gedacht werde. Ist nun aber diese Forderung, dass die unmittelbare Erkenntniss als Ein Ganzes gedacht werden müsse, zu verstehen im Sinne der transscendentalen Apperception, welche ja in der That den

[1]) Ib. S. 48.

„obersten Punkt“ bezeichnet, an den alle Logik, ja alle Transscendental-Philosophie gehängt werden könne? (S. 660.) Ist das Eine Ganze der unmittelbaren Erkenntniss die oberste Bedingung des „allgemeinen“ Selbstbewusstseins?

Fries macht auch das Ganze der unmittelbaren Erkenntniss anthropologisch geltend. Nach ihm fordert die objective synthetische Einheit „über die Einheit des Subjectes . und ausser der Einheit der Reflexion oder der Selbstbeobachtung, in der ich mir alle diese verschiedenen Anschauungen neben einander als der meinigen bewusst bin, noch Einheit des Erkennens selbst, sodass jede einzelne nur Theil einer ganzen Erkenntnissthätigkeit ist, welche durch die Verbindung vorgestellt wird.“[1]) So genügt also die Recognition im Begriffe nicht: die Einheit des Erkennens soll vornehmlich die Beziehung auf die „ganze Erkenntnissthätigkeit“ und die einzelne Stufe der Synthesis als Theil die ganze darstellen. Und dieses Ganze, welches die Einheit des Erkennens voraussetzt, ist „in jedem Augenblicke ein Ganzes der unmittelbaren Erkenntniss, welches wir die transscendentale Apperception nennen“[2]). So ist denn die transscendentale Apperception, die zeitlose höchste Bedingung, hier in jeden Augenblick gebannt, damit aber als reines Bewusstsein aufgehoben.

In seinem anthropologischen Interesse hat Fries an dieser Empirisirung der reinen Apperception keinen Anstoss genommen. „In jedem Moment eines Bewusstseins kann ich meiner selbst im reinen Bewusstsein bewusst werden, indem mir das Ich bin, das Bewusstsein meines Daseins in jedem wachenden Zustand vor der Reflexion gegenwärtig ist.“ Diese Bedeutung des *cogito sum* war in der transscendentalen Apperception gänzlich zerstört, indem nicht blos das eigene Dasein, sondern auch das eigene Bewusstsein lediglich in den Begriff und dessen Einheit an dem Mannichfaltigen der Synthesis verlegt war. Dadurch aber entstand sogar erst der Gegenstand, geschweige dass das Ich ohne den Begriff vorhanden gewesen wäre. Fries aber lässt beide für sich bestehen und zu jenem Einen Ganzen sich verbinden. „Jede meiner Erkenntnisse für sich gibt also eine

---

[1]) Ib. S. 50.

[2]) Ib. S. 52, vgl. S. 54.

objective synthetische Einheit mit meinem Dasein, jede meiner Erkenntnisse ist also mit meinem reinen Selbstbewusstsein zu einer Erkenntnissthätigkeit vereinigt. Es gibt also hier eine Einheit meiner Erkenntnissthätigkeit.“[1]) Dagegen haben wir erwogen, dass die objective synthetische Einheit keineswegs „mit meinem Dasein“, und auch nicht in dem Sinne mit dem reinen Selbstbewusstsein verbunden sei, dass dieses ohne jene vorhanden sein dürfte; sondern das war die Bedeutung des Einen Erkennens, welches Kant statuirte: dass in der objectiven synthetischen Einheit Ich, Begriff und Gegenstand mit einmal entstanden. Hier aber ist die transscendentale Apperception das Ganze der unmittelbaren Erkenntniss, nicht der durch den Begriff vermittelten.

Das sei Kants Hauptfehler, dass er das „nur wiederholende Wesen der Reflexion“ nicht gekannt habe“[2]). Die Reflexion verwechsele er mit der unmittelbaren Erkenntniss, seine Theorie der Synthesis nehme auf die unmittelbare Erkenntniss keine Rücksicht. In diesem Vorwurf geht er soweit, dass er aus der Rolle des Psychologen herausfällt und die schwersten metaphysischen Einwendungen erhebt. Kant habe das Ganze der unmittelbaren Erkenntniss mit „objectivem Dasein der Dinge“ verwechselt.[3]) Sehen wir jedoch ab von diesem ungeheuerlichen Irrthum, einem Uebergriff des psychologischen Interesse, so zeigt diese Auffassung der transscendentalen Apperception selbst ihre Unzulänglichkeit, indem Fries zu ihrer Ergänzung einer „formalen Apperception“ bedarf.

Die transscendentale Apperception ist „das Ganze aller meiner unmittelbaren Erkenntniss.“ Nun ist aber dieses Ganze eine Einheit. Einheit aber fordert Form; denn formal ist dasjenige „wodurch ich mir die Einheit in meiner Erkenntniss unmittelbar vorstelle“[4]). Also wird die ganze transscendentale Apperception selbst auch nur durch eine solche allgemeine und ursprüngliche formale Apperception möglich, welche der Quell aller Einheit in unsrer Vernunft ist.“[5]) Was bedeutet

---

[1]) Ib. S. 53.
[2]) Ib. S. 64.
[3]) Ib. vgl. S. 67.
[4]) Ib. S. 57.
[5]) Ib. S. 59.

denn nun aber anthropologisch diese ursprüngliche formale Einheit, welche doch tiefer liegen soll als das Ganze der unmittelbaren Erkenntniss? Woher stammt sie, wenn sie doch jenseit aller Reflexion liegen soll? Nach unsrer Ansicht von der transscendentalen Apperception constituirt die synthetische Einheit als solche in der Vereinigung des Mannichfaltigen im Ich die Einheit des Gegenstandes. Hier aber soll der Gegenstand als ein Theil aus dem Einen Ganzen meiner unmittelbaren Erkenntniss heraus analysirt werden, und dazu bedürfe es ausser der transscendentalen Apperception als dem unmittelbaren Ganzen noch der Einheit, die allein in der formalen Apperception gelegen sei: wo im Geiste, so müssen wir ja anthropologisch fragen, ist diese formale Apperception ausgezeichnet?

„Es ist in unsrer Vernunft eine solche erste Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit. Jedes einzelne Formale, welches die Reflexion auffasst, . . ist nur ein Theil dieser einen ursprünglichen formalen Grundthätigkeit der Vernunft". Und die Annahme dieser Apperception ist „das höchste Princip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muss".[1]) Grund-Vorstellungen sind wie Grundkräfte: die negativen Warnungssinn haben. Und mehr als solche negative Kraft scheint auch dieser Grund-Vorstellung der formalen Apperception nicht beizuwohnen; denn als eine „dunkle Vorstellung unsres Geistes", als „Gedächtniss" wird die unmittelbare Erkenntniss, und als deren Form die formale Apperception bezeichnet. Wäre es nicht klarer und tiefer, die Einheit nicht als Grund-Vorstellung, sondern als die Grundbedingung des Bewusstseins und somit der Erfahrung zum obersten Grundsatz derselben zu machen?

Fries geht jedoch soweit in seiner anthropologischen Verblendung, dass er in die unmittelbare Erkenntniss auch das höchste Werthzeichen der Vorstellung setzt: die objective Gültigkeit. Und auch diese habe Kant missverstanden. „Er setzt die objective Gültigkeit oder empirische Realität der Gegenstände der Sinnes-Anschauung als unbezweifelt voraus." Bei diesem Satze könnte man irre werden, ob Fries überhaupt Kantianer sei; er fährt jedoch fort: „und meint nun, nur die

---

[1]) Ib. S. 60.

gleichen Rechte des *a priori* Gegebenen beweisen zu müssen"[1]). So bleibt zwar der fundamentale Fehler, aber er lässt sich verstehen; denn er erkennt an, dass Kant gezeigt habe, „dass wir ohne die Kategorie die objective Gültigkeit jener Anschauungen gar nicht zu erkennen vermöchten." Und so tadelt er nur dies, dass Kant die objective Gültigkeit nicht als den unmittelbaren Besitz unsrer Vernunft erkannt habe, sondern durch die Kategorie hervorgebracht wissen wollte. „Objective Gültigkeit ist nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unsres Vorstellens zu dieser hinzubringen, sondern sie liegt unmittelbar bei jeder Erkenntnissthätigkeit." Dagegen werden wir sagen: sie liegt unmittelbar bei jeder Erkenntnissthätigkeit als die Aufgabe vor, deren Lösung der Gegenstand der Erfahrung ist. Für Fries aber entspricht der Gegenstand dem Ganzen der transscendentalen Apperception, die selber „vor dem innern Blicke" liegt.

So dürfen wir als den Grundfehler dieser gesammten Ansicht dies bezeichnen, dass Fries anstatt der objectivirenden Bedeutung des reinen wissenschaftlichen Bewusstseins die empirisch-anthropologische Natur des unmittelbaren Bewusstseins zum Eckstein gemacht hat. So lässt es sich verstehen, dass er das reine Selbstbewusstsein oder die reine Apperception mit der Form des innern Sinnes gleichsetzt.[2]) So lässt sich ferner der Vorwurf verstehen, den er Kant macht: aus der Reflexion allein die Vernunft erklärt zu haben. Die Wissenschaft ist allerdings lediglich das Erzeugniss der Reflexion; unmittelbar erscheint die Vernunft nur dem Mythos und allenfalls der Poesie, oder aber der das „Dunkel" hervorhebenden Psychologie.

Apelt macht diese transscendentale und formale Apperception zur „speculativen Grundform aller metaphysischen Erkenntniss," die er als den „Hintergrund der Erkenntniss" bezeichnet[3]). „Sowie nämlich der Raum hinter den geometrischen Grundbegriffen und Axiomen als die Quelle derselben steht, so muss auch hinter jenen nothwendigen Begriffen der reinen Vernunft oder den Kategorieen als Grund derselben eine ursprüng-

---

[1]) Ib. S. 98.
[2]) Ib. S. 65, vgl. I, S. 107.
[3]) Metaphysik 1857, S. 94

liche unmittelbare Grundvorstellung der reinen Vernunft stehen." „Die speculative Grundform oder die ursprüngliche Grundvorstellung aller metaphysischen Erkenntniss ist gleichsam ein dunkler Raum, und die logischen Formen der Urtheile sind ebensoviele Oeffnungen, welche uns verschiedene Eingänge in denselben gewähren"[1]). Die logische Urtheilsform sei das Instrument der Beobachtung, die Kategorie der beobachtete Gegenstand und die speculative Grundform der Grund und Träger seiner nothwendigen Existenz. Die Urtheilsform das Fernrohr, die Kategorie der Nebelfleck und die Grundform das Firmament.

Kant habe die Erkenntnisse nur, wie sie vor der Reflexion erscheinen, „in uns" beobachtet, „weshalb er dasjenige in unsrer Erkenntniss, was versteckt hinter dem Bewusstsein steht, nicht gewahr wurde." Durch die Entdeckung des transscendentalen Leitfadens habe er zwar „das Schicksal unsrer Wissenschaft für alle Zukunft entschieden"; dennoch aber liege in der speculativen Grundform „der wahre transscendentale Grund der Metaphysik." So ist auch bei diesem Manne, der die Bedeutung der mathematischen Naturwissenschaft als Grundlage der transscendentalen Methode erkannt hat, infolge des anthropologischen Irrthums das Transscendentale zum Metaphysischen verblasst. Und während die Einheit des Bewusstseins zeitlos gilt, weil sie der Zeit übergeordnet ist, erscheint die Apperception hier in den Raum eingefügt, als „hinter" dem Bewusstsein.

Und diese localen und optischen Bestimmungen widerholen sich durchgängig. „Im dunkeln Innern unsrer Erkenntniss" liegt die ursprüngliche formale Apperception, wie Fries sie genannt habe, „hinter dem Bewusstsein dem Raume, der Zeit und den Kategorieen zu Grunde."[2]) Und auch den Unterschied der formalen von der transscendentalen Apperception nimmt er an; demgemäss schliesst er sich dem Tadel von Kants Apperceptionslehre an. „Kant versteht unter transscendentaler Apperception etwas ganz Anderes als wir. Der Fehler in dieser Apperceptionenlehre Kants liegt darin, dass er die Einheit der Reflexion, die Zusammenfassung aller meiner Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren

---

[1]) Ib. S. 136, vgl. S. 150, 153.

[2]) Ib. S. 195.

Einheit alles meines Erkennens (die reine Apperception mit der ursprünglichen formalen Apperception) verwechselt. Die erste ist nur Eigenthum der Reflexion und reicht zu einer Theorie der Verbindung noch nicht aus. Die formale Apperception als die ursprüngliche Form meiner unmittelbaren Erkenntniss steht auch noch hinter der alle meine Erkenntnisse begleitenden Vorstellung „Ich" und gibt derselben selbst eine formale Bestimmung"[1]). Der Gegensatz gegen Kants Apperception lässt sich kurz bezeichnen: bei Kant gibt die Kategorie, der das Mannichfaltige der Anschauung zum Gegenstand vereinigende Begriff damit zugleich dem Ich seine „objective formale Bestimmung". Apelt sagt dagegen auf der folgenden Seite selbst, dass seine Ansicht von der Einheit der transscendentalen Apperception „psychologisch" gedacht sei.

Wenn wir nun aber der Frage Raum geben, wie die erforderliche Zusammenwirkung des Mannichfaltigen der Anschauung mit der Kategorie und dem Ich, sofern dieselbe den Gegenstand als besondern und bestimmten Inhalt der Erfahrung hervorbringt, psychologisch zu denken sei, abgesehen von der allgemeinen Möglichkeit, welche die Einbildungskraft für diese Verbindung gewährt, so führt uns diese psychologische Frage, soweit ihr ein berechtigtes transscendentales Interesse beiwohnt, in eine tiefere Einsicht derjenigen transscendentalen Bedingung, welche die Kategorie bezeichnet. Und nicht allein die Kategorie, sondern auch die Anschauungsbedingung wird uns dadurch einleuchtender werden, weil ihre Leistungscompetenz sich zeigen muss, wenn der Gegenstand als Inhalt der Erfahrung nunmehr in wirklicher Ausführung constituirt werden soll.

Es ist als transscendentale Bedingung eigener und selbständiger Art aufzustellen: dass die Verbindung jener isolirten Bedingungen hergestellt werde. Die Verbindung selbst ist als Bedingung auszuzeichnen.

Und diese Verbindung ist von vornherein von uns ins Auge gefasst worden, insofern wir die Apperception als obersten Grundsatz, nicht lediglich metaphysisch als letzte Einheit aufgestellt haben. So führt uns die Frage nach der Herstellung

---

[1]) Ib. S. 203.

der Verbindung zur Ausführung der Kategorieen in die Grundsätze.

Dieser Grundsätze wegen allein haben wir ja die Grundbegriffe aufgesucht. Nur weil sie die Formen der Erfahrung sind oder bereiten, als Grundlagen der Grundsätze sind sie Grundbegriffe.

Es genügt nicht, dass der Verstand in den Kategorieen „Regeln“ bezeichnet, nach welchen das sinnlich Mannichfaltige der Erscheinungen geordnet werden könne; die Regeln müssen zugleich den Fall enthalten, worauf sie angewandt werden sollen. Sonst sind die Regeln vielmehr „allgemeine Bedingungen zu Regeln.“ (S. 141.) Kurz, wir verlangen jetzt nach Regeln für den Gebrauch der „Urtheilskraft“; oder, wenn wir diesen Ausdruck, unter dem man sich wieder leicht ein besonderes Seelenvermögen denken könnte, lieber vermeiden: wir wollen „die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen“ kennen lernen. Diese Kennzeichen zum Behufe der Grundsätze enthält die Lehre vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.“

Nach Allem, was wir bereits über das Verhältniss der Kategorie zu der Anschauung wissen, ist es unzweifelhaft, dass die gesuchte Bedingung eine sinnliche sein muss. Sonst sind die Kategorieen ohne allen Inhalt und Gebrauch. Daher erklärt Kant sogleich im Eingange: der Schematismus „handelt von der sinnlichen Bedingung, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können.“ Nun sind aber Beide ungleichartig. Und doch soll die Anschauung unter die Kategorie subsumirt werden, was Gleichartigkeit voraussetzt. Wie kann und darf ich nun Erscheinungen unter der Kategorie der Substanz subsumiren? Wie kann und darf ich die synthetische Einheit der Causalität auf Erscheinungen anwenden?

Diese Frage scheint nach der Entwicklung, welche wir der Lehre vom innern Sinn gegeben haben, klar gelöst zu sein.

Alle Kategorieen, nach deren Anwendung jetzt gefragt wird, münden in die synthetische Einheit der Apperception. Was bedeutet denn aber diese? Sie ist „die ärmste Vorstellung unter allen“; sie hat gar keinen Inhalt, sie ist „blose Form des Bewusstseins“: ihr Inhalt steckt allein im innern Sinne. Nun

wohl, was ist denn der innere Sinn? „Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind" (S. 153). Wie daher der Inhalt der synthetischen Apperception dieser Inbegriff der Vorstellungen ist, das Object des innern Sinnes, welches als Subject der Vorstellungen erscheint, so haben die einzelnen Arten dieser synthetischen Apperception, die Kategorieen, keinen anderen Inhalt als in demselben Inbegriff aller Vorstellungen, in deren Verknüpfung sie bestehen.

Wie kann ich die transscendentale Apperception auf Erscheinungen anwenden? Indem ich sie an dem Mannichfaltigen des innern Sinnes vermittelst des Begriffes zum Gegenstand entfalte. Will ich sie hingegen ausserhalb desselben als „intellectuales Ich", als übersinnliche Substanz denken, so mag ich dies thun, nämlich das Denken; und dasselbe hat unter Umständen seinen Werth; aber nimmermehr kann ich dadurch etwas erkennen. Denn zum Erkennen gehört unentbehrlich die Anschauung. In dieser aber ist und bleibt das ehrwürdige Ich doch nur Erscheinung.

In gleicher Weise kann jede einzelne Art der Apperception, jede Kategorie, nur als besondere Bestimmung des innern Sinnes, als des „Inbegriffs aller Vorstellungen", auf die Erscheinungen, welche ja meine Vorstellungen sind, angewendet werden. Der Verstandesbegriff ist demnach auf diese im innern Sinne enthaltene formale und reine Bedingung „restringirt", wie er durch dieselbe zugleich „realisirt" wird. Diese restringirende und zugleich realisirende sinnliche Bedingung der Kategorie bedeutet das „transscendentale Schema." Und das „Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen" heisst der Schematismus.

Man darf nicht glauben, dass mit dem Schematismus etwa ein neues Seelenverfahren eingeführt würde. „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft." (S. 144). Aber man muss eben wissen, dass die transscendentale Einbildungskraft Schemate entwirft, und nicht Bilder. Fünf Punkte hinter einander ..... sind ein Bild von der Zahl fünf. „Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist diese Vorstellung mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses

Bild selbst, welches ich im letzten Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können.“ Diese Vorstellung der Zahl überhaupt ist das Schema zum Begriffe der Grösse.

In diesem Zusammenhange findet sich ein merkwürdiges Wort: „In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde.“ Man wird aber jetzt nicht mehr, im Sinne Schopenhauers, an diesem Ausdrucke Anstoss nehmen. Der sinnliche Begriff soll eben heissen: der schematisirte Begriff. Der mathematische Begriff des Triangels z. B. ist nur ein Schema, und „bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume.“ Der Begriff vom Hunde ist ein Schema; denn er bedeutet nicht den einzelnen Hund in concreto. „Dieser Schematismus unsres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blosen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlicheu Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“ Es ist eine grosse und eigene Aufgabe, sowohl den bisherigen Einfluss dieses Gedankens auf die nachkantische Psychologie darzulegen, als auch zu untersuchen, welche fernere Anwendung demselben zu geben sei. Ein wunderliches Missverständniss ist es auf alle Fälle, wenn Neuere einen Gedanken gegen Kant geltend machen, den der Schematismus gerade zum tiefsten Ausdruck bringt, den Gedanken nämlich: dass Anschauung und Begriff nicht getrennt wirken, sondern überall das Denken, vielmehr das Erkennen anschaulich sei und sein müsse. Diese psychologische Thatsache hat Kant im Schema zur Anerkennung gebracht; aber freilich nicht als solche. Denn als psychologische Thatsache würde das Schema, angenommen selbst, wir könnten „der Natur ihre wahren Handgriffe“ durch den psychologischen Mechanismus „abrathen“, immer nur eine naturgesetzartige Restriction bedeuten, nicht aber als „realisirende“ Bedingung der Erfahrung sich bewähren. Das Schema ist nicht nur eine metaphysische Eigenthümlichkeit, sondern ein transscendentaler Vortheil von grösstem und wichtigstem Einfluss.

Der Streit zwischen Locke und Berkeley über die *general ideas* betrifft dieses psychologische Problem: dass wir die reinen

Begriffe, die wir im realen Erkennen in Vollzug setzen, doch nicht lediglich als Abstractionen betrachten dürfen, sondern in geschlossenen Vorstellungen zur Verwendung bringen müssen. Die Unterscheidung von Begriff und Vorstellung ist bei dieser Frage das psychologische Interesse, und dass der Begriff im psychologischen Erkennen zugleich Vorstellung sein müsse.

Dawider aber muss das transscendentale Interesse einschreiten: der Begriff soll eben nicht in Vorstellung auf- und untergehen. Freilich streben wir alles das, was wir als reinen Begriff denken, auch in Vorstellung zu fassen; aber das gerade ist der Vorzug des Schematismus und das ist seine transscendentale Bedeutung: dass wir in diesem natürlichen Streben, das Begriffliche vorzustellen, nicht beschränkt sind auf die engen Verhältnisse, in denen unsere Vorstellungen sich bewegen müssen, auf die kurze Spanne, die unser Vorstellungsblick überschaut. Wäre unser Denken auf die Vorstellungen eingeschränkt, so würde es seine Aufgaben nicht erfüllen, nicht einmal stellen können. Nicht nur der Begriff vom Triangel, auch „der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt .. oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein." Das also ist die Bedeutung des Schema, dass es den Begriff zu dem erhebt, was er seiner wissenschaftlichen Aufgabe nach zu sein hat: Regel. Die Regel aber bezeichnet ein Allgemeines, das Bild ist ein Einzelnes. Insofern der Begriff schematisirbar ist, braucht er nicht zum Bilde zu verschrumpfen und kann doch bildhaft „verzeichnet" werden. So wird durch den Schematismus die psychologische Schranke in eine die Vorstellung vielmehr erweiternde Bedingung der Erkenntniss umgesetzt, und die psychologische Forderung daher überboten.

Das Schema bezeichnet demnach die Bedingung: dass die beiden Arten von formalen Bedingungen mit einander zu verbinden seien, um Erkenntniss zu erzeugen. Und da jede transscendentale Bedingung eine Form ist, so ist sie als solche das Gesetz der Gestaltung ihres Inhaltes. Somit bezeichnet die Bedingung zugleich den Weg, auf dem die Lösung der Aufgabe verfolgt werden muss. Welche Form des Bewusstseins

ist nun aber geeignet, als „vermittelnde Vorstellung" in dieser Beziehung zu dienen?

Diese Form ist uns bereits bekannt, und wir haben sie nur für die neue Aufgabe zu würdigen. Wenn Begriffe, um als Regeln gedacht und daher in Allgemeinheit vorgestellt zu werden, schematisirt werden müssen, so müssen sie in das reine Gewebe unsres innern Anschauens gezogen werden. Die Form dieses Gewebes, das Gesetz, diese innere Mannichfaltigkeit zu gestalten, ist die Zeit, die den Raum einbegreift. Man darf daher nicht fragen, warum nicht auch der Raum als Schema anerkannt worden sei; denn die räumliche Verzeichnung des reinen Begriffes ist als Schematisirung, nicht als bildliche Vorstellung, doch nur zeitliche Bezeichnung: es wird im Schema auch das Räumliche nur als nach einander auftauchende, nicht als nebeneinanderstehende Mehrheit von Elementen entworfen. (Oben S. 223 f.) In der Regel des Triangels werden die Constructionsstücke gedacht, nicht wie sie verbunden sind, sondern wie sie zu verbinden seien. So ist nur die Zeit geeignet und hinreichend, als transscendentales Schema verwerthet zu werden.

Und diese neue transscendentale Bedingung, oder die neue Aufgabe der Zeit als Schema macht uns das Problem der transscendentalen Deduction und seine Lösung deutlicher und schärfer, als dies in dem doppelt bearbeiteten Kapitel möglich war. Denn dort stand nur der „Gegenstand überhaupt" in Frage. Zu dessen Behufe haben der „Begriff vom Gegenstande überhaupt", die Kategorie, das Ich und das Mannichfaltige der Anschauung zusammenzuwirken. Der am hellsten beleuchtete Satz war aber dort der Satz: „dass die Einheit dieser Handlung (sc. des Ziehens einer Linie) zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist und dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) erkannt wird." (S. 663; ob. S. 323.) Es ist beachtenswerth, wie Kant hier für die Kategorie der (extensiven) Grösse sogleich den Begriff einer Linie, also den Begriff einer Einzel-Vorstellung setzt. Wäre ich gezwungen, um den Begriff einer Linie zu denken, denselben lediglich in einer Einzel-Vorstellung zur synthetischen Einheit zu bringen, so würde ich schlechthin in psychologischen Bildern vereinzelt vorstellen müssen, nicht in allgemeinen, wie immer bildhaften Begriffen erweitert denken können. Diese Kraft und Tragweite

des Denkens gewährt das Schema. Nunmehr darf ich sagen: dass die Einheit der Handlung des Ziehens einer Linie zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Schema einer Linie) ist.

Durch die Schematisirung erst reift den Kategorieen ihre wissenschaftliche Bedeutung: „Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannichfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen.“ (S. 668.) „Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgedrückt, denn sie sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen.“ [1]) Diese eigentliche Bedeutung der Kategorieen als Regeln ist durch das Schema bedingt.

Um den Dienst zu würdigen, welchen das Schema leistet, muss man nun folgendes bemerken. Wir besitzen in den Kategorieen die Begriffe vom Gegenstande überhaupt, den Begriff des Gegenstands. Wir wollen aber Gegenstände im Besondern und Bestimmten als Gegenstände der Erfahrung erlangen und zwar hervorbringen. Die Begriffe vom Gegenstande überhaupt konnten wir aus den Urtheilsformen ableiten, sofern wir von der Voraussetzung ausgingen, es seien in denselben die gleichen Hebel wirksam, welche auch in den Grundsätzen arbeiten. Diese Vorwegnahme muss nunmehr gerechtfertigt werden. Wir müssen also die Kategorieen jetzt als die synthetischen Einheiten in den Grundsätzen nachweisen, wie dort in den Urtheilen. Dazu bedarf es der Schemata; denn mittels dieser wird der Begriff vom Gegenstande überhaupt zum Begriff eines bestimmten Gegenstandes der Erfahrung.

Es bleibt alsdann zwischen Grundsatz und Gegenstand nur der Unterschied zwischen Fall und Gesetz; aber in Beiden besteht Bestimmtheit.

Der Begriff vom Gegenstande überhaupt giebt nur die synthetische Möglichkeit, indem er darthut, dass die Begriffe der Einheit, der Vielheit, der Realität, der Substanz, des Daseins

---

[1]) Prolegom. III, S. 48.

gebraucht werden, wenn überhaupt Gegenstände constituirt werden sollen. Aber neben diesem Begriffe vom Gegenstande überhaupt und vor ihm stehen andere formale Bedingungen, die Anschauungsformen vom Gegenstande überhaupt. Beide in Vereinigung erst ergeben den Gegenstand der Erfahrung. Diese Vereinigung der Bedingungen vollzieht das Schema, und somit die Ausführung der Kategorieen zu Grundsätzen.

Diese entscheidende Aufgabe des Schema ist an den einzelnen Schematen zu erweisen; aber weil damit die Grundsätze entstehen, so ist besser in der einzelnen Entwickelung derselben auch das einzelne Schema zu entfalten. Nur diese ihre transscendentale Bedeutung, die nichtsdestoweniger für die psychologische Frage von aufklärender Nebenbedeutung ist, sollte hier zunächst in ihr rechtes Licht gesetzt werden:

Indem die Kategorieen schematisirt werden müssen, dürfen die Begriffe mehr sein als Einzel-Vorstellungen, als concrete Bilder. Aber sie müssen andererseits bildhaft verzeichenbar, sie müssen mit den Formen der sinnlichen Gegebenheit vereinbar sein, sie müssen in die Bezogenheit des Bewusstseins auf ein Mannichfaltiges der innern Anschauung eintreten und mit derselben verflochten werden könnnen. Sie müssen „Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori" sein. In dieser Richtung ist der „dunkle" geheime Sinn des Schematismus von Kant offen und in systematischer Schroffheit ausgesprochen worden.

Die Kategorieen haben nur Bedeutung als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, und mithin von Gegenständen der möglichen Erfahrung; aber sie sind nicht Bedingungen der Möglichkeit von „Dingen an sich", ohne Einschränkung auf die Sinnlichkeit. Die Kategorieen haben den Werth von Erkenntnissformen nur als schematisirte Begriffe.

Man nehme an, es solle der Begriff der Substanz auf Vorstellungen angewendet werden. So muss zuerst das Schema dieses Begriffs gewonnen werden. Wenn man dagegen „die sinnliche Bedingung der Beharrlichkeit wegliesse", so würde die Substanz „nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas Anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmung das Ding hat, welches als solches erstes Subject gelten soll.

Also sind die Kategorieen, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt." Mit diesen Sätzen macht Kant den Beschluss und die Vollendung dieses von jeher als „dunkel" verkannten Kapitels.

Diese aus den angezogenen Sätzen unzweifelhaft hervorgehende Tendenz des Schematismus spricht Kant auch in der in vielem Betracht orientirenden Schrift „über die Fortschritte der Metaphysik" deutlich aus: „Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt d. i. diese unmittelbar dargestellt wird, heisst der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirecte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des Begriffs genannt werden. Das Erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das Zweite ist eine Nothhülfe für Begriffe des Uebersinnlichen." „Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffs) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Producte der Natur, wie etwa die organisirten Dinge, Thiere oder Pflanzen, im Verhältniss auf ihre Ursache mir, wie eine Uhr im Verhältniss auf den Menschen als Urheber vorstellig mache, nämlich das Verhältniss der Causalität überhaupt, als Kategorie, in beiden eben dasselbe, aber das Subject dieses Verhältnisses nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann."[1]) Der Gegensatz zum Symbol setzt die Bedeutung des Schema in helles Licht.

Und aus dieser Bedeutung erst wird die Verbindung klar, welche das Kapitel vom Schematismus mit dem folgenden Abschnitte der Kritik hat. In dem Schematismus wird die Aufstellung eines andern obersten Grundsatzes für die analytischen und eines andern für die synthetischen Urtheile begründet. Um

---

[1]) Bd. I. S. 513. Vgl. Kritik der Urtheilskraft Bd. IV. S. 231 f.

aber diese beiden obersten Grundsätze zu verstehen, müssen wir den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen, welcher aus den ersten §§ der Kritik vorausgesetzt wird, schärfer ins Auge fassen. Durch die Aufstellung eines besondern Denkgesetzes für jede der beiden Arten des Urtheils wird jenem bekannten Unterschiede erst seine Bedeutung, sein Gehalt gegeben.

In der Kritik wie in den Prolegomenen wird diese Unterscheidung zu Grunde gelegt. Vergegenwärtigen wir uns, um dieselbe richtig zu würdigen, in Kürze den Ausgang des Kantischen Denkens. Zu allererst wird Hume auf den Widerspruch, der in seinem Begriffe der Erfahrung liegt, aufmerksam gemacht. Der Anfang braucht nicht auch der Ursprung zu sein. Giebt es nun, so wendet sich die Frage bestimmter, wirklich eine ursprüngliche Erkenntniss, die über den Anfang hinausliegt? Erste und roheste Antwort: es muss eine solche geben, wenn anders nothwendige und allgemeingiltige Erkenntnisse angenommen werden. Wenn ich z. B. sage, alle Körper sind schwer, so habe ich nur einen empirisch allgemeinen Satz ausgesprochen, und eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit von der gewöhnlichen bis zu der durchgängigen unternommen. Soll es nicht bloss comparativ allgemeine Sätze geben, so muss es ein Ursprüngliches in der wissenschaftlichen Erfahrung geben.

Ehe wir weiter gehen, ist das Beispiel genauer zu betrachten. Kant erklärt nicht etwa den Satz von der Schwere der Materie für einen a posteriori gültigen, so dass demnach jeder einzelne Körper besonders gewogen werden müsste; denn er ist es gerade, welcher die Apriorität der Schwere bewiesen hat.[1]) Aber vor den Metaphysischen Anfangsgründen war dies eben nicht geschehen. Und so hat Kant das Recht, dem Satze nur eine comparative Allgemeinheit zuzuschreiben, wofern er darin Recht hat, dass derselbe noch nicht transscendental be-

---

[1]) „Diese (sc. die ursprüngliche Elasticität) also und die Schwere machen die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äussern Verhältnisse, aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst." (Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft Bd. V. S. 372;) vgl. A. Stadler, Kants Theorie der Materie 1883 S. 93.

wiesen war. Dieses Beispiel und seine Geschichte muss man im Auge behalten. Es wird in der Folge von Interesse werden.

Nachdem die Nothwendigkeit eines Ursprünglichen für die unbeschränkte Allgemeinheit der Erkenntniss ausgesprochen war, wird die letztere als factisch vorhanden bezeichnet. Erstlich: in den Sätzen der Mathematik. Ferner in dem gemeinsten Verstandesgebrauche der Satz, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse. Hierbei schleicht sich in der zweiten Auflage die für den Anfang noch ganz unverständliche Bemerkung ein: „Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unsrem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin *a priori* darthun.“ (S. 649.) Hier tritt die volle Kraft des *a priori* bereits hervor. Aber Kant darf nicht tiefer auf die Sache eingehen; denn die Erklärung dieses Einen Satzes ist die ganze Kritik; sondern er bleibt bei den Hinweisen auf Thatsachen der Erkenntniss stehen, und wendet sich sodann an Diejenigen, welche Metaphysik für eine Wissenschaft von solchen Gegenständen halten, die über alle Erfahrung hinausliegen. Sofern auch die Erkenntnisse, welche diese Wissenschaft gewährt, nothwendig sein sollen, muss es ein von aller Erfahrung Unabhängiges, Ursprüngliches geben, in welchem dieselben ihren Grund haben.

Hatte vorher die Frage nach dem *a priori* den Sinn: wo ist es? Es muss da sein! so hat sie jetzt vielmehr den resignirenden oder auch den des Sieges gewissen Sinn: zeigt es auf, wenn ihr es könnt! Und in diesem Tone schildert Kant, indem er das Wort „natürlich“ in einem feinen Doppelsinne braucht, wie man die kritische Frage nach der Möglichkeit solcher Erkenntnisse schon längst natürlicher, nämlich vernünftiger Weise, hätte aufwerfen müssen, und wie sie natürlicher, nämlich begreiflicher Weise unterbleiben konnte. In dieser Schilderung des Wohl und Wehe der dogmatischen Vernunft, welche auch in ihrem Stil classisch anmuthet, drängen sich seine Grundgedanken. Es wird hervorgehoben der Unterschied zwischen der Mathematik und der Philosophie, welcher leicht übersehen werde, weil die reine mathematische Anschauung „von einem blosen reinen Begriff kaum unterschieden wird.“ „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren

Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde.“ So erging es Platon. So erging es der dogmatischen Vernunft überhaupt. Das Gebäude sollte fertig, hintennach erst untersucht werden, ob auch der Grund dazu gelegt war. Wie kommt es denn aber, dass die vorkritische Vernunft nicht merkt, wie sie gar nicht von der Stelle rückt, wie sie im leeren Raum des reinen Verstandes immer nur bei den selbsteigenen Begriffen hangen bleibt, und die Aussicht sich nicht erweitern kann?

Diese Frage ist es, welche zu dem Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen führt, und ihre Lösung leitet die Unterscheidung ein. „Ein grosser Theil und vielleicht der grösste, von dem Geschäfte unsrer Vernunft besteht in Zergliederung der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben.“ Diese „Zergliederungen“, „Aufklärungen oder Erläuterungen“ werden sodann „neuen Einsichten gleichgeschätzt“; und endlich erschleicht man auf Grund so wichtiger Aufklärungen Behauptungen, in denen man in der That bei den gegebenen Begriffen, „die wir schon von Gegenständen haben“, nicht stehen bleibt, sondern darüber hinausgeht. Was man bei diesem Hinausgehen thue, wie man es anfange, wird nicht gesagt, und kann nicht gesagt werden, denn dieses Sagen würde die Auflösung des Räthsels sein müssen; sondern es wird eben nur gefragt: wie die Vernunft zu solchen Behauptungen gelange? Und da man nun sieht, dass das Schicksal dieser Frage von der Unterscheidung abhängt: zwischen den Erläuterungen der „blosen, reinen Begriffe“ und den andern Urtheilen, in denen der Gehalt der Metaphysik oder Erkenntniss vornehmlich beruht, so gilt es vor Allem, diesen Unterschied festzustellen, damit in dem Rechte dieser anderen Urtheile das Recht der Synthesis *a priori* klar werde.

In allen Urtheilen ist das Verhältniss des Prädicats zum Subject auf zweierlei Art möglich. „Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch.“ (S. 39.) Dies ist die willkürliche Definition, an

der man demnach nichts Anderes aussetzen darf, als dass sie etwa Unverständliches enthalte.

So definirt Kant auch ferner, im analytischen Urtheile werde die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität erkannt; diejenigen Urtheile aber, „in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heissen." Jene werden daher auch Erläuterungsurtheile genannt; diese können Erweiterungsurtheile heissen, weil sie in der Verknüpfung, welche nicht durch Identität gedacht werden soll, nach der Annahme nämlich, eo ipso eine Erweiterung ausmachen. Da wir es nur mit willkürlichen Definitionen zu thun haben, ist bis jetzt Alles unanfechtbar.

Nun kommen aber die Beispiele. Alle Körper sind ausgedehnt, sei ein analytisches Urtheil. Alle Körper sind schwer, ein synthetisches. Auf Grund dieser Beispiele hat man von jeher jene Unterscheidung angegriffen. Schon Krug sagt von seinem Meister: „Hier ist nun offenbar bloss der subjective Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen angegeben. . . Daher haben auch die Gegner der Kritik mit Recht eingewendet, dass für sie das zweite Urtheil ebensowohl analytisch sei, als das erste, weil sie sich jeden Körper als schwer dächten."[1])

Diesen Einwand hat auch Trendelenburg geltend gemacht. „Es sind auch die Grenzen nicht scharf gezogen. Der Eine denkt schon ein Merkmal in einem Begriffe, das dem andern als ein neues hinzutritt. Dem Physiker ist die Schwere so gut ein analytisches Merkmal des Begriffes Körper, wie dem Mathematiker die Ausdehnung."[2]) Diesem Einwande begegnen wir vor Allem mit der Frage: Und diese Distinction sollte Kant nicht gemacht und bedacht haben bei einer Unterscheidung, mit welcher er die ganze Metaphysik aus den Angeln zu heben glaubte? „Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich, und verdient daher in ihr classisch zu sein."[3]) Oder: „Wir haben oben den mächtigen

---

[1]) System der theoret. Philos. II. Theil. Erkenntnisslehre oder Metaphysik S. 84.

[2]) Logische Untersuchungen. II. S. 240 ff.

[3]) Prolegomena Bd. III. S. 21.

Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile gesehen.“[1])

Trendelenburg findet ferner: „Der Gesichtspunkt der Zusammensetzung und der Zerlegung beherrscht den ganzen Unterschied. In dem analytischen Urtheil wird das Ganze in seine Theilbegriffe zerfällt; in dem synthetischen wird Neues zu dem Alten hinzugethan und dergestalt ein neues Ganze zusammengesetzt. Wir drücken jedoch die Bildungen des Denkens unter den Werth der organischen hinab, wenn wir solche mechanische Gesichtspunkte aufkommen lassen. Im Organischen ist alles Entwicklung, nur im Handwerk Zusammensetzung.“ Nach Allem, was wir bereits von der Synthesis *a priori* und der synthetischen Einheit erfahren haben, kann uns die Besorgniss nicht aufkommen, wenn ein solches Argument überhaupt verstattet ist: dass in dem synthetischen Urtheile die „Bildungen des Denkens“ um ihren Werth kommen könnten. Ueberall, wo Kant diesen seinen „classischen Unterschied“ erläutert, ist es vielmehr der Gedanke der synthetischen „Einheit“, welcher den Unterschied bestimmt.

Diesen Inhalt hat Kant selbst als das treibende Motiv in jener Benennung bezeichnet. Auf die Behauptung Eherhards nämlich, dass der Unterschied nicht neu sei, erwiedert Kant: seit Locke werde die Frage, wie Erkenntniss *a priori* möglich sei, behandelt. „Was war natürlicher, als dass, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ „Man hätte sodann den Unterschied zwischen Logik und Transscendentalphilosophie erkennen müssen, der aus der Eintheilung in identische und nichtidentische Urtheile nicht ersichtlich wird.“[2]) „Denn durch die letzteren wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen

---

[1]) Ib. S. 28.

[2]) Ueberweg sagt dennoch: „Doch ist mehr der terminus neu, als der Begriff; auch die Früheren haben partiell identische Urtheile und schlechthin identische unterschieden.“ Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Bd. III. S. 168.

a priori gethan; an dessen Statt der Ausdruck eines synthetischen Urtheils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis a priori bei sich führt, und natürlicher Weise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transscendental ist, veranlassen muss: ob es nicht Begriffe (Kategorieen) gebe, die nichts, als die reine synthetische Einheit eines Mannichfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt aussagen, und die a priori aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen; und da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl a priori vorausgesetzt werde; da dann die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unfehlbar in eine transscendentale Aufgabe würde verwandelt haben.“ [1]) Das ist der Gesichtspunkt, der den Unterschied „beherrscht“, welcher von Kant „mächtig“ genannt wird. Folgen wir nun der bestimmenden Hinweisung auf die synthetische Einheit, um die volle Bedeutung des Unterschiedes darzustellen.

Wir lassen zunächst die angeführten Beispiele ausser Betracht, und versuchen den Begriff des Synthetischen aus dem der synthetischen Einheit zu bestimmen. Nicht darauf kommt es an, dass unser Bewusstsein von einem Begriffe erweitert wird, sondern dass die synthetische Einheit in dem Urtheile wirksam ist. Nun vollzieht sich aber dieselbe immer nur an dem Mannichfaltigen der Anschauung. Wenn wir daher sagen, synthetische Urtheile seien solche, in welchen die synthetische Einheit der Apperception zum Ausdruck komme, so heisst dies, in welchen kraft der synthetischen Einheit an dem Mannichfaltigen der Anschauung eine Erkenntniss zu Stande gebracht werde. Und da durch die Verbindung beider Erkenntnissquellen im Schema das Object der Erfahrung hergestellt wird, so können wir sagen: synthetische Urtheile seien solche, in welchen die

---

[1]) Bd. I. S. 474 f. Vgl. Brief an Reinhold Bd. XI a, 97: „Man sucht vergebens bei Kant, was das Princip synthetischer Urtheile sei.“

synthetische Einheit der Apperception Subject und Prädicat zur objectiven Gültigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung verknüpft.

So bestimmt Kant „das Princip synthetischer Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt", dahin: „dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung."[1]) Aus dieser Bedeutung folgt nun aber zugleich eine Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft: über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus dürfen die synthetischen Sätze sich nicht wagen. Der synthetischen Einheit muss immer ein Schema entsprechen. Die Begriffe synthetischer Urtheile müssen schematisirte Begriffe sein; nur so können sie von Gegenständen der Erfahrung gelten. Darin sind die synthetischen Urtheile von den analytischen unterschieden, dass diese solche Begriffe, denen kein Gegenstand der Anschauung entspricht noch gerecht werden kann, also „leere", weil vom Schema nicht erfüllte Begriffe zur Einheit des Bewusstseins verknüpfen. Und dieses Bewusstsein selbst ist daher ein analytisches. Denn das synthetische Bewusstsein besteht in der Synthesis des Mannichfaltigen, das im innern Sinne enthalten ist, als die Einheit desselben.

Aber das analytische Bewusstsein setzt ja doch, wie wir gesehen haben, das synthetische voraus. Und wie ist es überhaupt zu denken, dass ich leere Begriffe zerlege, dass ich von einem Körper als einem blossen Begriffe rede, ohne ihn als Gegenstand der Erfahrung zu fassen? Auch diese Frage beantwortet die Lehre vom Schematismus: indem ich nicht schematisire, sondern symbolisire; oder, wie Kant in der oben angezogenen Schrift die Entstehung übersinnlicher Begriffe erklärt: indem ich von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne brauche, Einiges weglasse, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das Andere so verbinde, als es niemals an jenen verbunden sein kann. Diese Willkür der Verknüpfung ist das Zaubermittel jener das Gebiet der Erfahrung überschreitenden Urtheile. Man muss die Anschauung überfliegen, in der doch allein der Begriff am Schema seine

---

1) I. S. 470.

objective Realität gewinnen kann, wenn die „fruchtverheissenden Felder der Ontologie und der Theologie" erstehen sollen.

Die analytischen Urtheile sind die ontologischen; die synthetischen aber die Urtheile von Gegenständen der Erfahrung. Die analytischen expliciren Begriffe als solche; die synthetischen stellen Erscheinungen in den Zusammenhang der Erfahrung.

Die transscendenten Ideen wollen nicht innerhalb der möglichen Erfahrung als Gegenstände derselben gelten, wollen nicht im innern Sinne schematisirt sein, weil sie sonst auf das Niveau der zu Gegenständen bestimmten Erscheinungen herabgedrückt würden: so können sie auch unter denselben obersten Grundsatz nicht gehören, der für die synthetischen Urtheile besteht; denn die Begriffe dieser Art von Urtheilen beziehen sich auf Gegenstände, welche nur an Erscheinungen bestimmte Gegenstände sein wollen, welche daher nur die synthetische Einheit der Apperception des Mannichfaltigen in der sinnlichen Anschauung als ihren eigentlichen Inhalt und Gegenstand aussagen.

Für die analytischen Urtheile gilt als oberster Grundsatz der Satz des Widerspruchs: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm selbst widerspricht. Für die synthetischen Urtheile aber heisst das oberste Princip: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Der Satz des Widerspruchs ist daher ein blos negatives Kriterium der Wahrheit. Die Begriffe können formal logisch richtig verbunden sein, aber nicht so, wie es der Gegenstand mit sich bringt; denn von Gegenständen ist in ihnen gar nicht die Rede. Dennoch kann man sogar einen positiven Gebrauch von diesen Urtheilen machen; nämlich das Widerspiel des Begriffs zu verneinen, und den Begriff selbst zu bejahen; aber freilich nur als Begriff zu bejahen. Kant macht diese Einschränkung ausdrücklich: „Wenn das Urtheil analytisch ist." (S. 151.) Die Spitze dieses Satzes wird erst in der Widerlegung des ontologischen Beweises hervorgekehrt. Man wolle hier besonders die Sätze nachsehen: „Ich antworte: ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff

eines Dinges .. schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet.“ „Gesteht ihr dagegen, wie es billigermassen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existentialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, dass das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt.“ (S. 471 f.)

Der positive Gebrauch, welcher so eben dem Satze des Widerspruchs zugesprochen worden war, ist daher nur ein scheinbarer Gewinn: er ist nur die *conditio sine qua non*, aber nicht der Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Erkenntniss. Zum logischen Prädicate kann Alles genommen werden; das Subject kann von sich selbst prädicirt werden. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches den Begriff des Subjects erweitert, indem es demselben innerhalb der möglichen Erfahrung seine Stelle anweist, nach den Bedingungen der Apperception des Mannichfaltigen im innern Sinne.

Kant hat aus der Formel für den Satz des Widerspruchs: es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei, das „zugleich“ ausgestrichen. Man wird jetzt darüber im Klaren sein, dass diese Ablösung des bloss logischen Grundsatzes von der Bedingung der Zeit seinen Grund in der abwürdigenden Bedeutung hat, welche Kant den analytischen Urtheilen zuertheilt. Kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, das ist der analytische Mustersatz. Das Wörtchen: ist drückt kein Sein innerhalb einer möglichen Erfahrung aus; sonst wäre der Satz synthetisch; sondern nur die logische Einheit in dem analytischen Bewusstsein. Die analytischen Sätze abstrahiren von allem Gegenstands-Inhalt, sie gelten von keinem Gegenstande der Erfahrung: darum soll in ihnen auch nur das discursive Denken controlirt werden; mit den Hebeln der Erfahrung aber sollen sie nicht prunken dürfen.

Anders im synthetischen Urtheile. Wieviel auch von dem Neuen, das ich zu dem Subject als Prädicat hinzudenke, altbekannter Inhalt des Subjects war: das synthetische Urtheil wird doch nimmermehr ein analytisches; denn in jenem gehe ich aus dem gegebenen Begriffe hinaus, „um etwas ganz Anderes, als in ihm gedacht war, (sc. im Begriffe als solchem) mit demselben im Verhältniss zu betrachten, . . wobei dem

Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit noch der Irrthum angesehen werden kann." (S. 153.) Wo steckt denn nun aber sonst der Grund der Wahrheit oder des Irrthums im Urtheile?

Giebt man dies zu, dass man aus dem Begriffe hinausgehen müsse, wenn man ihn mit einem andern synthetisch vergleichen will, „so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit." An dem Mannichfaltigen des innern Sinns geschieht die Synthesis vermöge der synthetischen Einheit der Apperception, welche sonach den letzten Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori enthält. Auf ihr beruht die Möglichkeit der Erfahrung. Sie giebt allen unseren Erkenntnissen a priori objective Realität. Und alle Wahrheit, die wir den letzteren beimessen, enthält Nichts weiter, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.

Die etymologische Hinweisung, welche in dem Ausdrucke der synthetischen Urtheile auf die synthetische Einheit und die Synthesis *a priori* gegeben ist, hat sich vollauf bewährt. Auch dies wird nicht mehr befremdlich sein, dass in den Eingangsparagraphen der Kritik die Definition diesen Inhalt nicht blosslegte; denn die Definition, als solche, darf diesen Inhalt nicht vorwegnehmen. „Der grösste Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen giebt, Nichts ausrichten .. Nun mag das Prädicat dieser Sätze .. ein Attribut oder wer weiss was Anderes sein, so darf diese Bestimmung, ja sie muss nicht in die Definition kommen" (nach unsrem Sprachgebrauche: so braucht diese Bestimmung, ja sie darf nicht u. s. w.) „das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge durch solche Art Urtheile, die allererst nach der Definition erscheinen muss."[1]) Mit Einem Worte: es setzt die

[1]) WW. Bd. I. S. 459.

Kritik voraus, die nur durch diese Unterscheidung eingeleitet werden soll.

Mithin ist die Einführung des Unterschiedes in der Einleitung der Kritik als die Instruction einer Nominaldefinition zu betrachten, welche den Leser von dem neuen Problem die erste Fixirung geben soll. Den Sinn und die Tendenz kann erst die Realdefinition aufdecken, welche allein in den Grundbegriffen des neuen Lehrgebäudes sich vollziehen kann.

Die Nominaldefinition der analytischen und synthetischen Urtheile ist demgemäss eine dem Autor der Kritik der reinen Vernunft für die stilistischen Zwecke seines Werkes eigenthümliche, eine *quaestio domestica*, deren Reception und unaufhörliche Wiederholung in jedem Compendium, das der Tag bringt, das possirlichste Symptom jener gänzlichen Verkennung dessen ist, was Kant gewollt, und worein er die Tendenz der transscendentalen Kritik gesetzt hat. Und doch hat er das wenigstens sehr bestimmt selbst verhüten wollen, dass man ihm diesen seinen classischen Unterschied in den Synkretismus künftiger nagelneuer Systeme verstopfe. „Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf." (S. 153.) Also ist der Sinn dieser Unterscheidung, allgemein ausgedrückt, kein anderer als die Unterscheidung von allgemeiner und transscendentaler Logik. Diese Unterscheidung musste aber vorbereitet werden; dazu bedurfte es des Kapitels von der reinen Anschauung. Vor demselben konnte also nur mit einer Nominaldefinition das Problem instruirt werden.

So erklärt sich aus der Aufgabe der transscendentalen Methode diese Nominaldefinition.

Aber ein Anderes erscheint dennoch jetzt unerlässlich: dass wir nämlich die Beispiele, mit denen Kant seine Nominaldefinition belegt, an den entwickelten Begriff der Realdefinition halten: ob auch in ihnen schon jene Bedeutung gedacht werde.

Im Geiste der transscendentalen Aesthetik könnte man dem Beispiele für das analytische Urtheil entgegenhalten: dass ein Körper ausgedehnt sei, sei vielmehr ein synthetisches Urtheil. Denn woher nähme ich dasselbe, wenn nicht aus der

apriorischen Raumesanschauung, als einer formalen Bedingung der möglichen Erfahrung? Nun ist aber daran gar kein Zweifel, dass in diesem Sinne das Urtheil durchaus als synthetisch gelten muss. Und ebenso werden wir unbedenklich sagen dürfen: die Schwere, als ein Merkmal des blossen Begriffs gedacht, ergiebt ein analytisches Urtheil. Aber, was das erste Beispiel betrifft, so muss man darauf achten, wie vorsichtig Kant aus demselben jede Frage nach dem Ursprunge des Urtheils abwehrt. „Es wäre ungereimt", sagt er in der Kritik wie in den Prolegomenen, „ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf." Ich brauche dazu kein Zeugniss der Erfahrung. Der Satz ist a priori. Dass alle Körper ausgedehnt sind, heisst es gegen Eberhard, „ist nothwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht."[1]) In den Prolegomenen bildet Kant das Beispiel: Gold ist ein gelbes Metall. Man kann auch diesem Urtheile entgegenhalten, dass es ja doch aus der Erfahrung geschöpft sein müsse. Aber solchem Einwande müssten wir wiederum mit dem ersten Satze der Kritik begegnen: „dass alle unsere Erkenntniss" u. s. w. Man muss desshalb beachten, dass Kant schreibt: „denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weitern Erfahrung ausser meinem Begriffe vom Golde."[2]) Analytische Urtheile können desshalb in der That nur a priori gebildet werden; denn wenn sie auch tausendmal empirisch sind: als analytische Urtheile handeln sie nur von Begriffen, und sind auf keine Erfahrung, also auch auf keinen Gegenstand der Erfahrung bezogen.

Man wird nun aber weiter fragen: wodurch ist es denn in dem Satze von der Schwere der Körper ausgedrückt, dass in demselben der Körper als Gegenstand, und nicht als Begriff gedacht werde? Dies scheint eine noch mögliche Frage zu sein.

Vor Allem erinnere man sich, dass dieser Satz vorher als Beleg dafür gebraucht wurde, dass wir allgemeine Sätze besitzen, denen man zunächst den Grund der unbeschränkten Geltung nicht ansehen, und die man nur aus einer Steigerung

[1]) Bd. I. S. 463.
[2]) Bd. III. S. 17.

comparativer zu ausnahmsloser Gültigkeit sich erklären könne. Der Satz ist also als ein empirischer bereits eingeführt. Von diesem seinem Charakter wird desshalb mit Fug dies festgehalten, dass in ihm unmittelbare Beziehung zur Erfahrung gedacht wird. In diesem Satze produciren wir nicht willkürlich einen Begriff vom Körper, sondern derselbe macht unwillkürlich einen Gegenstand der Erfahrung vorstellig. Zudem werden in dem Begriff der Schwere, dies ist nicht ausser Acht zu lassen, unmittelbar zwei Körper gedacht, die gegeneinander gravitiren. Wenn ich daher sage, der Körper ist schwer, so denke ich in dem einen Körper mindestens zwei Körper, also die Körper. Ich muss über den Begriff des Körpers hinausgehen und ihn als Theil einer Erfahrung denken, wenn ich den Körper als schwer prädicire.[1])

Dies ist der Sinn des Beispiels. Nicht ohne Grund gewahren wir an dieser Stelle eine Abänderung der ersten Ausgabe. In dieser wurde das „ganz Andere" was ich ausser dem Begriffe bei synthetischen Urtheilen haben müsse, x genannt „worauf sich der Verstand stützt", und dieses sei bei empirischen Urtheilen die „vollständige Erfahrung von dem Gegenstande." Dieses x wird in der zweiten Ausgabe nur für das synthetische Urtheil *a priori* aufbehalten. Für dasjenige a posteriori aber, schlechtweg für das Erfahrungsurtheil lautet daselbst mit geringen, aber höchst interessanten Abweichungen von der ersten Ausgabe die Begründung: „ob ich schon in dem Begriffe eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile ebenderselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann" . . „indem ich auf Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft." Dieses „jederzeit" deutet auf den Kant

---

[1]) Neuerdings hat auch Schlömilch auf diesen Sinn des Beispiels aufmerksam gemacht. „Nein, Frau Gevatterin, was ihre Zwillinge sich ähnlich sehen, besonders der eine." So seien, wenn der Körper schwer ist, zugleich die Körper schwer. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 70. S. 6.

eigenen Gedanken hin, dass der Satz in Wahrheit *a priori* bewiesen werden könne. Und daraus erklärt sich die Aenderung des Satzes in den Prolegomenen aus: „alle Körper“ in: „einige Körper sind schwer.“ Auch ist dort das Beiwort „der allgemeine Begriff vom Körper“ zu beachten, wie es in der Kritik heisst: „vom Körper überhaupt.“ Und dieses Argument vom „Theile der Erfahrung“ wiederholt die zweite Ausgabe ausdrücklich, und den Begriff der Synthesis dadurch besonders hervorhebend, dass „die Erfahrung selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen“ sei. Auf der Erfahrung beruhe demnach die Möglichkeit der Synthesis des einen Theiles der Erfahrung mit dem andern Theile. Und von hier dringt die Frage wohlvermittelt zur Möglichkeit der Synthesis *a priori*. Kant hat Recht, wenn er gegen Eberhard sagt, „nicht Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss“ sei nicht bloss dieser Unterschied, sondern auch dieser Ausdruck desselben.

In der dritten Niederschrift der Bearbeitung der Preisaufgabe „über die Fortschritte der Metaphysik“ findet sich ein anderes Beispiel; „eine jede dreiseitige Figur ist dreiwinklicht“ für das synthetische Urtheil; denn in dem Begriffe das Dreiseitigen werde die Neigung der Winkel nicht mitgedacht. Dieses Beispiel ist zur Erläuterung der Nominaldefinition allerdings geschickter, aber für die Vorbereitung der Realdefinition ist das von der Schwere instructiver.[1])

Man hat auch die übrigen Beispiele synthetischer Sätze angegriffen. Es bedarf keiner ausführlichen Darlegung mehr, welchen Sinn es habe, dass Kant alle mathematischen Sätze als synthetische erklärt. Dies wird besonders aus dem Unterschiede, den er in der Methodenlehre zwischen mathematischen und philosophischen Begriffen macht, unzweideutig klar. Wenn Trendelenburg sagt: „dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, liegt nirgends als in dem Wesen der geraden Linie selbst“[2]), so ist damit gegen Kant Nichts gesagt. Im „Wesen“ der geraden Linie mag es liegen; aber nicht im Begriffe derselben. „Der Begriff des Kürzesten kommt

[1]) Vgl. des Verf. Abh. „die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften“ S. 6—21.

[2]) Logische Untersuchungen 2. Aufl. II. S. 241.

also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist." (S. 652.)

Das Gleiche gilt von dem synthetischen Satze der Arithmetik: 7 + 5 = 12. Die Anschauung macht ihn allein möglich, die synthetische Construction, „welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt, da es dann klar einleuchtet, dass, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir ohne die Anschauung" u. s. w. Es ist hier an den Abschnitt vom Schematismus zu erinnern, in welchem das Schema der Zahl tausend von dem Bilde der Zahl fünf unterschieden wird. Der arithmetische Begriff muss durchaus schematisirt sein, in seinem „Wesen" auf die Anschauung bezogen.

Trendelenburg sagt auch gegen den arithmetischen Satz: „7 + 5 = 12 ist offenbar ein analytisches Urtheil, inwiefern unter Voraussetzung des dekadischen Zahlensystems die Summe 7 + 5 die Zahl 12 begründet." Diesen Einwand hat aber Kant weislich abgeschnitten in dem Grundsatze für die Axiome der Anschauung. „Dass 7 + 5 = 12 sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7" (dieses Wort für Begriff ist vortrefflich erklärend) „noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12; (dass ich diese in der Addition beider denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke.)" (S. 161.) Zur Addition, zur „Summe" aber komme ich nicht durch die „Vorstellung von der Zusammensetzung", sondern durch die Synthesis der Anschauung.

So hat sich denn aus dieser Betrachtung der Kantischen Beispiele ergeben, dass dieselben der Bedeutung des Unterschiedes, welchen sie verdeutlichen sollen, nicht widersprechen; sondern, so weit Beispiele Begriffen gewachsen sein können, denselben gemäss sind. Alle Sätze, welche von Gegenständen der Erfahrung gelten wollen, sind synthetische, müssen daher eine im Schema zu vollziehende Verbindung der Kategorieen mit der Anschauung enthalten; denn Erfahrung ist „das Product

des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit."[1]) Was hingegen über die Grenzen der möglichen Erfahrung hinaus behauptet wird, kann nur analytischen Werth haben, nur den gegebenen Begriff erläutern. Die Verwerfung synthetischer Sätze ist bedingt durch die Verwerfung der Möglichkeit derjenigen Art von Erkenntniss oder Erfahrung, auf welcher jene beruhen. Analytische Urtheile aber, welche nur die logische Einheit der Vorstellungen aussagen, stehen auf dem logischen Satze des Widerspruchs. Ohne das Subject mit aufzuheben, kann ich das Prädicat nicht von ihnen trennen; aber Subject und Prädicat zugleich aufzuheben, widerspricht niemals einem logischen Grundsatz; und auf einen andern, als den logischen haben sie keinen Bezug.

Es sind daher zwar nur die synthetischen Sätze, welche der Erkenntniss Erweiterung verschaffen; aber da jedes synthetische Urtheil zunächst doch das analytische Bewusstsein der formalen Begriffs-Einheit voraussetzt, so muss dasselbe zu allererst dem analytischen Grundsatze gerecht geworden sein: Subject und Prädicat in demselben dürfen einander nicht widersprechen. Aber das positive Erkenntnissprincip desselben ist der oberste Grundsatz der Möglichkeit der Erfahrung. Dieser jedoch muss sich als oberster in niederen entfalten, in deren speciellerem Inhalt wir die unabsehbare Mannichfaltigkeit der synthetischen Urtheile als in ihren gesetzlichen Einheiten zusammenfassen und mustern können. Hierzu öffnet uns das Schema den Weg. Und so gilt es nunmehr, den Kern und Gehalt der formalen Bedingungen in den synthetischen Grundsätzen zum Ausdruck zu bringen.

---

[1]) Prolegomena Bd. III. S. 80.

Nach dem Obigen ist bezüglich des Beispiels $7 + 5 = 12$ zu berichtigen Ch. Renouvier, dessen Opposition gegen den englischen Sensualismus übrigens Anerkennung fordert, *Essais de critique générale, traité de logique générale et de logique formelle* 2. ed. Paris 1875. I. p. 265.

Die Tendenz des Schematismus ist verkannt bei Albrecht Krause, Kant und Helmholtz 1878. S. 12.

Zwölftes Kapitel.

Die synthetischen Grundsätze.

Die synthetischen Grundsätze sind die Hebel der Erfahrung. Man könnte daher die Reconstruction derselben mit ihnen beginnen; denn sie allein sind es, welche in letzter Instanz die Möglichkeit der Erfahrung bedingen. Und ohne dass die Wissenschaft irgend eine Art von Formulirung derselben erreicht hätte, wäre diejenige Fixirung historisch nicht verständlich, welche Kant ihnen gegeben hat: nur ein Newtonianer konnte als Kant aufstehen.

Indessen war weder bei Newton, noch bei seinen Nebenbuhlern und Anhängern Einstimmung über die Art, Anzahl und Formulirung solcher Grundsätze, welche nichtsdestoweniger sie Alle anstrebten, erreicht worden. Diese Leistung lag dem philosophischen Genius ob, dessen Aufgabe demgemäss scheinbar zwiespältig, vielmehr in ihrer Doppelheit einheitlich war: Um die transscendentale Deduction zu erzielen, musste er zuvörderst der metaphysischen nachgehen, immer freilich den Blick auf jene geheftet. (Oben S. 66 ff.)

Auf dem langen Wege seiner Entwickelung zum philosophischen Genius, wie solchen seit Platon die Welt nicht erlebt hatte, waren zuerst Raum und Zeit von ihm als Grundlagen der Erkenntniss ausgezeichnet worden. Es ist jedoch fraglich, ob die Charakteristik dieser sinnlichen Grundbegriffe als Anschauungsformen ihn zur transscendentalen Entdeckung geführt haben würde; wenigstens sehen wir in der Schrift vom

Jahre 1770 jenen Gedanken ohne diese Consequenz ausgeführt. Erst in der Handhabung der Kategorieen entstand ihm der transscendentale Gesichtspunkt[1]). Raum und Zeit waren zwar auch Mittel des „Hineinlegens" in die Dinge, worauf transscendental die Möglichkeit beruht, von ihnen *a priori* etwas zu erkennen. Aber sie geben die Dinge doch immer nur *sicuti apparent*; während die Begriffe sie gäben, *sicuti sunt*[2]). Dass dagegen die Begriffe mit den Anschauungen sich verbinden, um die Erscheinungen der Anschauung auch ihrerseits als Erscheinungs-Gegenstände zu bestimmen, dass sie mithin die Gegenstände der Erfahrung doch nur constituiren, *sicuti apparent*, diese Einsicht wird ihm erst durch die Entdeckung der Kategorieen erschlossen. Diese Entdeckung aber war freilich die transscendentale des Princips derselben; aber sie setzte die Orientirung an den Urtheilsformen voraus, in welcher die metaphysische Deduction besteht. Und so führte erst die Kategorie zu dem Grundsatz und zu der Anerkenntniss seines ersten, seines centralen Werthes.

Das Ziel aller transscendentalen Untersuchung ist demnach die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus der Apriorität der synthetischen Grundsätze. Der in der mathematischen Naturwissenschaft gegebene Inhalt der Erfahrung, welcher Hume als ein apriorischer Besitz entgegengehalten werden konnte, war nach seiner Möglichkeit zu erklären. Es mussten mithin in jenem Inhalte, auf den hingewiesen ward, die Elemente aufgesucht werden, in denen die behauptete Apriorität desselben besteht. Die Werthkennzeichen des *a priori* sind Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Der Grund dieses Erkenntnisswerthes kann nicht in dem Gegenstande schlechthin liegen. Es galt also die Begriffe zu finden, in denen ihres Theils das *a priori* geborgen sein muss, welches die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Inhalts der Erfahrung bezeichnet. Auf diesem Wege kamen wir zu den Kategorieen, als den Formen des Urtheilens, des Denkens.

---

[1]) Neuerdings hat Laas, Idealismus und Positivismus III Theil 1885 S. 434 dieser Vermuthung zugestimmt.

[2]) Vgl. die Selbst-Kritik Kants in dem Brief an M. Herz von 1772. Bd. XIa S. 26 und Kritik der reinen Vernunft S. 231.

Indem nun Kant, um die Kategorieen zu entdecken, zu den Urtheilen ging, führte ihn hier mehr als irgendwo die Gunst des Genius. Denn wir sahen bereits, wie er nicht völlig die historische Klarheit darüber hatte, dass die aristotelische Logik selbst, metaphysisch wie sie war, vom sachlichen Interesse des Erkennens geleitet war: wie denn alle Logik, je reiner formal sie gestaltet wurde, an diesem rothen Faden des innersten Erkenntnissmittels, das die logischen Formen darzustellen haben, sich entwickelt hat. Kant aber ging, von der Wahrheit seiner Sache getrieben, getrost an die Urtheile heran; deren sachliche Einheit mit den Grundsätzen, die er als seine eigentliche Aufgabe suchte, ihm einleuchtete, wie wenig es ihm auch gegeben war, diese Einheit sachlich und historisch klarzustellen. Ihn führte also der gerade Weg von den Grundsätzen, auf die er ausging, zu den Kategorieen, die er in jenen wirksam, und in den Urtheilen als die gedanklichen Einheiten, die die eigentliche Aussage des Urtheils ausmachten, mit dem Blicke des Genius zu erkennen und mit der Gründlichkeit des grossen Forschers zu ordnen vermochte.

So dürfen wir denn, die wir mit Reflexion und mit insbesondere historisch erweiterter Sachkenntniss seine Wege überblicken, geradezu sagen: dass nicht von den Kategorieen zu den Grundsätzen ihn der Weg führte, sondern von den Grundsätzen her zu den Kategorieen hin.[1]).

Wir gehen, um an das Bekannteste zu erinnern, nicht von der Kategorie der Causalität aus, um durch diese die zweite Analogie der Erfahrung aufzustellen; sondern auf die Möglichkeit der letzteren zielt die Frage. Der synthetische Grundsatz ist es vielmehr, welcher vorliegt, welcher erklärt werden soll, und mit diesem die anderen ihm ebenbürtigen. Dieser Gang ist in den Prolegomenen, aber auch in der Kritik, deutlich angezeigt.

Indem Kant von dem Hume'schen Problem ausging und

---

[1]) So haben wir in der ersten Auflage S. 206 und ähnlich, aber noch bestimmter S. 208, welche wegen der Auseinandersetzung mit Lange hier erhalten worden ist, diesen Gedanken ausgesprochen, dessen systematische Durchführung A. Stadler (die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie) verdankt wird.

zu dem Gedanken fortschritt, die Nothwendigkeit dieses bestrittenen Grundsatzes könne nur in einem reinen Begriffe des Verstandes, das will sagen, in einer Grundform des wissenschaftlichen Denkens erkannt werden, hatte er sich selbst dadurch auf die Formen des Urtheils angewiesen. Sofern in den Urtheilen, welche den Inhalt der gegebenen Erfahrung, die Arten der Verknüpfung unserer Erkenntnisse bilden, synthetische Sätze *a priori* ausgesprochen werden können, müssen in ihnen die „Verbindungsbegriffe", die verknüpfenden Einheiten, die synthetischen Elemente mithin das gesuchte *a priori* sein. Nun könnte manche Ableitung als künstlich oder gar als misslungen befunden werden. Wenn man den Sinn dieser Ableitung im Auge behält, kann man an einem solchen etwaigen Befunde keinen systematischen Anstoss nehmen. Und wenn selbst die synthetische Einheit der Causalität nicht aus dem hypothetischen Urtheile abgeleitet werden könnte: die zweite Analogie der Erfahrung „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung", ist nach ihrer Möglichkeit zu erklären. Nach der ersten, methodischen Bedingung des *a priori* kann die Nothwendigkeit dieses Gesetzes nur in einem reinen Verstandesbegriffe, nur in Etwas liegen, was wir „aus uns in die Dinge hineinlegen": so suche man eine passendere synthetische Einheit, als welche in der hypothetischen Urtheilsform sich darbietet. Das Kantische System würde nicht fallen mit der Verwerfung selbst dieser Ableitung. Es steht nicht auf der metaphysischen, sondern auf der transscendentalen Deduction der Kategorieen. Diesen Gedanken können wir nunmehr auch dahin ausdrücken:

Das System der Erfahrung beruht auf der Deduction der Grundsätze.

Während Lange die Apriorität des Raumes in mancher Hinsicht schärfer fasst, theilt er in Bezug auf die Kategorieen den Irrthum der Uebrigen: dass Kant dieselben *a priori* zu entdecken geglaubt habe. Dies sei seine, des Metaphysikers, Erbsünde. Dagegen erkennt Lange an: „Wären wir sicher, dass wir die wirklichen und bleibenden Grundformen des Urtheilens wüssten, so wäre es gar nicht unmethodisch, von diesen auf die eigentlichen Fundamentalbegriffe zu schliessen, da doch vermuthet werden muss, dass dieselben Eigenschaften unseres

Organismus, welche unsere ganze Erfahrung bestimmen, auch den verschiedenen Richtungen unserer Verstandesthätigkeit ihr Gepräge geben. Hier aber machte Kant den ungeheuren Fehler, die ursprünglichen Formen des Urtheils als bekannt oder bewiesen anzunehmen, während wir doch gerade hier vor einem der schwierigsten Probleme der Zukunft stehen." [1]) Der Irrthum Langes spricht sich in den Worten aus: „oder bewiesen." Kant wollte die in der mathematischen Naturwissenschaft mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit gegebene Erfahrung ihrer Möglichkeit nach erklären. Dazu prüfte er die Arten des Urtheils auf die ihnen zu Grunde liegenden verknüpfenden Einheiten. Er nahm dieselben nicht „als bleibende" sondern nur als „wirkliche" an. Wirklich aber sind sie nicht als „Eigenschaften unseres Organismus", sondern als Formen der gegebenen Erfahrung, mit deren Aufhebung die „Möglichkeit der Erfahrung", die „mögliche Erfahrung" aufgehoben würde. Darin steckt der Grund von Langes Irrthum, dass er die Apriorität in die „psychisch-physische Organisation des Menschen" [2]) setzt, und nicht die Möglichkeit der Erfahrung als Springpunkt der transscendentalen Untersuchung erkennt. Für unsere Auffassung, nach welcher Raum, Zeit und Kategorieen die formalen Bedingungen der Erfahrung sind, liegen bloss nach der synthetischen Darstellungsweise der Kritik die Grundsätze hinter den Begriffen: für die analytische hingegen, welche in den Prolegomenen befolgt wird, vor denselben; und die Begriffe, das sind die synthetischen Einheiten der Urtheile, als der verschiedenen Arten, Vorstellungen zur Erkenntniss zu vereinigen, sind nur desshalb *a priori*, weil sie die synthetischen Einheiten für die Grundformen der synthetischen Sätze enthalten, welche in den logischen Formen des Urtheils ihre Schablone haben. [3])

Die transscendentale Apriorität der Formen des Denkens, als der formalen Bedingungen unserer wissenschaftlichen Erfahrung,

---

[1]) Geschichte des Materialismus I. Aufl. S. 269 f.

[2]) Ib. S. 249.

[3]) Vgl. die Gegenbemerkungen Langes in seiner zweiten Auflage II S. 131 f. und meine Replik in „Kants Begründung der Ethik" S. 25 f. Diese Polemik hat die Verbindung veranlasst, welche mir mit diesem Wahrheitsfreunde beschieden war.

beruht sonach auf der Apriorität der synthetischen Grundsätze, sofern dieselben die Grundformen der synthetischen Urtheile a priori sind. Kant hat die Einschränkung selbst angemerkt, dass er unter den Grundsätzen nur diejenigen verstehe, „die sich auf die Kategorieen beziehen.“ (S. 150.) Denn Raum und Zeit sind ja nicht bloss an sich „Hirngespinnste“; sondern können überhaupt selbständig keine Grundsätze der Erfahrung zu Stande bringen. Zwar beruhen die Axiome auf ihnen, und ihre Apriorität hätte gar keinen Sinn, wenn sie dieselbe nicht von diesen Axiomen, denen sie zu Grunde liegen, erweisen sollten und könnten. Aber jene Grundsätze der Mathematik sind nicht die hier gesuchten. Und gerade an diesem Punkte kann der Begriff der Kantischen Grundsätze eingesehen werden. Die Grundsätze sind nicht die Sätze weder der blossen Sinnlichkeit, noch des reinen Verstandes, sondern Grundformen des vermittelst der synthetischen Einheiten das Mannichfaltige der Anschauung verbindenden Denkens.

Sonach muss von den Grundsätzen der Mathematik 1° gesagt werden: dass sie theilweise die Kategorieen voraussetzen und involviren; 2° aber, dass sie als Grundsätze der Mathematik, und nicht als solche der mathematischen Naturwissenschaft, noch nicht den Geltungswerth der synthetischen Grundsätze haben. Nach diesen zur besseren Orientirung versuchten Bestimmungen sind die Bemerkungen Kants „zweitens“ bis „gezogen sind“ (S. 150) zu präcisiren, übrigens auch schon nach dem folgenden Satze zu berichtigen: „Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit solcher synthetischer Erkenntniss *a priori* (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande“ (S. 157).

Vor Allem ist nun die „künstliche“ Eintheilung zu erklären. Schopenhauer nennt sie die Frucht der Kantischen Liebhaberei zur Symmetrie; es werde Alles in das „Prokrustesbett der Kategorieen“ gezwängt. Wir hingegen behaupten nicht, dass diese Eintheilung aus der sogenannten Natur der Sache hervorgehe; in aller logischen Theilung steckt begriffliche Kunst. Aber wir wissen, dass auch diese Eintheilung nicht sowohl nach den Kategorieen und Urtheilsformen gemacht worden ist, sondern dem Hauptgedanken nach umge-

kehrt diese nach jener. Es wurde also zuerst nach den Grundsätzen gefragt. Die Anzahl und Formel derselben waren jedoch nicht bekannt; nur ihre Apriorität war dahin bestimmt, dass sie nur in Begriffen liegen könne: daher wurden zweitens Grundbegriffe angenommen. Wenn anders nun eine erschöpfende Uebersicht der ersteren erreicht werden sollte, so musste für die letzteren eine solche hergestellt werden. So kam er zur Parallelisirung der Tafeln der Urtheile, der Grundbegriffe und der Grundsätze. Da nun im Hinblick auf die entsprechenden Grundsätze Urtheile und Kategorieen eingetheilt und geordnet wurden, (oben S. 242 ff) so werden wir gemäss diesen die Formulirung jener und zunächst ihre Anordnung darzuthun haben.

Wir haben Urtheile und Kategorieen zuvörderst nach der Rücksicht der Quantität eingetheilt. Diese bedeutet jedoch keineswegs die Grösse, sondern lediglich den Umfang, welcher dem Urtheil beigemessen wird. Was aber die Kategorieen betrifft, so haben wir diese einzeln, wie sie in den Urtheilen fungiren, ausgezeichnet und benannt. Es ist daher ein verhängnissvoller Irrthum, wenn man glaubt, es gäbe von vornherein, weil Urtheile der Quantität, so auch die Kategorie der Grösse. Wir kennen noch gar nicht Eine Kategorie in dieser Rücksicht, sondern nur drei. Die Zusammenfassung derselben unter Einem Titel ist Sache der Classification. Eine Kategorie der Grösse aber giebt es darum noch nicht; vielmehr werden wir einzusehen haben, dass es eine solche überhaupt nicht giebt: da nur in einem Grundsatz, richtiger in zwei Grundsätzen der Begriff der Grösse zur Ausführung gelangt.

Die Beachtung dieses Gedankens, dass Grösse ein Grundsatz, nicht eine Kategorie sei, führt uns sogleich zu einer wichtigen Einsicht in die Bedeutung und Aufgabe der Grundsätze. Grundsatz und Kategorie haben ja freilich das Gemeinsame, dass sie das Allgemeine am Gegenstande bezeichnen, daher denn die Kategorie als „Begriff vom Gegenstande überhaupt“ erklärt werden konnte. Auch der Grundsatz bestimmt keineswegs einen einzelnen Gegenstand, sondern legitimirt dessen Objectivität nur, indem er ihn als Fall unter sein Gesetz begreift. Und dennoch gilt der Grundsatz nicht lediglich als „Begriff vom Gegenstande überhaupt,“ sodass nur von Seiten des Denkens dessen Gegenständlichkeit durch ihn bestimmt würde; sondern

wie er die Anschauung einschliesst, so trifft er den Gegenstand bereits nach seiner vollen Ausstattung als in Sinnlichkeit und Denken gegründet.

Demgemäss hat der Grundsatz eine directe Beziehung zum Gegenstande der Erfahrung: er beschreibt und bestimmt denselben. Wieviele Gegenstandsarten zu unterscheiden sind, so viele Grundsatzarten müssen demnach unterschieden werden. Denn jeder Grundsatz ist ein Gesichtspunkt, von dem aus sich alle Gegenstände der mathematischen Naturwissenschaft in Gruppen ordnen und in ihrer Objectivität bestimmen, nicht etwa nur übersichtlich machen lassen. Der Grundsatz ist daher nicht „der Begriff vom Gegenstande überhaupt", sondern die Erkenntniss vom Gegenstande überhaupt, oder das Gesetz jedes bestimmten Gegenstandes als eines bestimmten. Durch die letztere Einschränkung wird der Grundsatz vom Naturgesetz unterschieden. Das Naturgesetz bestimmt den Gegenstand als den besonderen Fall eines Gesetzes; der Grundsatz dagegen bestimmt den Gegenstand als einen überhaupt gesetzlich bestimmten, macht seine gesetzliche Bestimmbarkeit möglich und sagt sie aus.

Wenn nun alle Grundsätze in dem obersten Grundsatze entspringen, dieser aber der der Einheit des Bewusstseins als der Einheit der Erfahrung ist, die Einheit der Erfahrung aber zugleich die Einheit der Gegenstände der Erfahrung ist, so dürfen wir den obersten Grundsatz auch den der Einheit des Gegenstandes nennen; denn der Gegenstand ist nur in seiner, das will sagen, des Bewusstseins Einheit gegründet. Demnach können wir die Grundsätze betrachten als Einheiten der Gegenstände. Und nach wievielen Einheits-Rücksichten wir den Gegenstand constituiren, nach sovielen müssen wir den obersten Grundsatz eintheilen. Im Hinblick auf diese Rücksichten für die Einheit des Gegenstandes aber hatten wir die Urtheile und Kategorieen eingetheilt. So dürfen wir nunmehr zur analogen Entwicklung der Grundsätze übergehen.

I. Grundsatz der Axiomen der Anschauung.

Wir sagten oben, der Begriff der synthetischen Grundsätze lasse sich an ihrem Unterschiede von den mathematischen Grundsätzen klarmachen. Die Axiome der Anschauung, welche

synthetische Sätze a priori sind, liegen jenseit der eigentlichen Philosophie. Es sind intuitive, nicht discursive Grundsätze. Sie sind evident, weil sie aus der Anschauung hervorgehen. Aber obzwar sie, als mathematische Sätze, keines Beweises bedürfen, weil keines andern fähig sind als desjenigen der formalen Intuition, so muss doch das Princip ihrer transscendentalen Möglichkeit bewiesen werden. Dieses Princip ist der unter der ersten Nummer aufgeführte Grundsatz. Dieser selbst ist kein Axiom; denn die Philosophie hat deren überhaupt nicht; „sondern diente nur dazu das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und war selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen.“ (S. 562.) Und dies ist das Charakteristische an den Grundsätzen, welches hier sogleich ersichtlich wird: auch den mathematischen Grundsätzen, sofern dieselben den Werth von Erkenntnissen beanspruchen, d. h. auf ihre transscendentale Möglichkeit angesehen werden, liegen reine Verstandessätze zu Grunde. In jeder wirklichen Erkenntniss sind beide Wurzeln verwachsen. Dies ist der Fundamentalgedanke Kants, durch den er beide Irrungen, die „Sensificirung“ der Erscheinungen, wie die „Intellectuirung“ derselben vermeiden konnte.

„Princip“ der Axiome heisst in der zweiten Ausgabe, was in der ersten selbst „Grundsatz“ genannt wird, wobei der eben geltend gemachte Unterschied nicht so klar hervortritt. Danach könnte es scheinen, als ob die Axiome selbst als Axiome noch Grundsätze über sich hätten. Es wird dies nur erwähnt, um den sorgsamen, an dem gründlichen Verständniss Kants betheiligten Leser zum vorsichtigen Nachdenken zu ermahnen, wo immer er eine noch so geringfügig scheinende Aenderung der zweiten Ausgabe gewahrt. Man findet oft das Princip der Axiome selbst als Axiom bezeichnet. So bei Erdmann: „der Satz, dass alle Anschauungen extensive Grössen sind, wird Axiom der Anschauung genannt.[1]) Ebenso K. Fischer[2]): „das

[1]) Geschichte der neuern Philosophie, 1848, I. S. 91. Vergl. auch Johann Schulze, Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft, 1784, S. 39. Dagegen enthält das in vieler Hinsicht vortreffliche Mellin'sche Wörterbuch auch in diesem Punkte das Richtige.

[2]) Geschichte der neuern Philosophie. 2. Aufl. Bd. III. S. 392. Unverbessert 3. Aufl. S. 382 f.

Axiom der Anschauung." „Desshalb nennt Kant diesen ersten Grundsatz: „Axiom der Anschauung." Auch der Grundsatz war als „Grundsatz des reinen Verstandes" in der ersten Ausgabe bezeichnet.

Der erste Grundsatz muss ein Grundsatz der Grösse sein; denn das ist der allererste Gesichtspunkt, unter dem wir die Erscheinungen als Gegenstände bestimmen. Grössen sind mathematische Individuen, und mathematische Gestaltung war das erste Erforderniss transscendentaler Objectivirung. Daher haben wir mit Raum und Zeit begonnen, weil Mathematik aus diesen Grundmitteln des Bewusstseins die Erfahrung als mathematische Naturwissenschaft zu erzeugen beginnt. Wollen wir nun einen Grundsatz der mathematischen Grösse gewinnen, so gilt es die Kategorie zu schematisiren.

Wenn Einheit, Vielheit, Allheit auf dem „reinen Bilde" alles Mannichfaltigen, welches die Zeit darstellt, verzeichnet werden, so bedeutet dies, „dass ich die Zeit selbst in der Anschauung des Mannichfaltigen erzeuge." (S. 146.) Denn die Zeit ist uns ja die Form der Mehrheit, wie sie sich als solche erzeugt. (Vgl. oben S. 223 f.) Also ist die Vielheit eine Mehrheit von Einheiten, die vergleichbar sind, zusammengehören, in denen die Einheit des Bewusstseins sich in ihrer Ganzheit zu behaupten vermag. So entsteht kraft dieses Zusammenhanges der Einheiten in der Vielheit und der Allheit ein neuer und überaus wichtiger Begriff, der des „Gleichartigen", welcher nicht das Identische des analytischen Bewusstseins bedeutet. Wenn die successive Addition von Einem zu Einem verstattet ist, so ist dadurch das Gleichartige berechtigt. Und dieser Begriff constituirt das Schema der gleichartigen Einheiten, das Schema der Zahl.

Die erste Art der Einheit des Gegenstandes, welche wir als ersten synthetischen Grundsatz suchen, ist somit die der Zahlgrösse. Gegenstände müssen vor Allem als Gegenstände vergleichbar werden; diese Gleichartigkeit gewährt die Zahl. Indem man die Anzahl ihrer Einheiten bestimmt, bestimmt man zu allernächst ihre Gegenstands-Einheit. So wird in dem ersten Grundsatz die Berechtigung gesucht werden müssen, die Gesetze und Gebilde des innern Raumes und der innern Zeit, die an sich „blosse Hirngespinnste" wären, zur Verwerthung auf Gegenstände der Erfahrung zu bringen, mithin ihre objec-

tive Gültigkeit durchzuführen. Der erste Grundsatz der Grösse muss uns daher als Brücke zwischen Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft vorschweben.

Galilei sagt: „Im Buche der Natur ist die Philosophie mit mathematischen Charakteren geschrieben." Und schon Pythagoras macht die Zahl zur Substanz der Dinge. Also müssen die Gegenstände der Erfahrung, die Objecte der Natur vor allem Andern Grössen sein, und zwar Zahlgrössen. „Nun ist das Bewusstsein des mannichfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse (*quanti*)". So heisst es im Beweise des Grundsatzes. Das Gleichartige macht das Mannichfaltige zur Grösse. Doch ist zu beachten, dass der sinnliche Untergrund dieses Mannichfaltigen die Zeit ist, aus welcher das Zahl-Schema entsteht, und nicht der Raum.

Dies ergiebt einen wichtigen Unterschied zwischen Zahl und Grösse. Die Zahl entsteht in und an der Zeit, an der Form der sich bildenden Mehrheit. Die Grösse dagegen zeichnet sich, als Zahl-Einheit einmal entstanden, auch dem Beisammen der Mehrheit, dem Raume ein. So bestimmt die Grösse die Erscheinungen als Anschauungen in Raum und Zeit, mithin als ausgedehnte, als „extensive" Grössen. Demgemäss lautet der Grundsatz oder vielmehr das „Princip" der Axiomen der Anschauung:

„Alle Anschauungen sind extensive Grössen."

Dies ist der Wortlaut der zweiten Ausgabe, dem wir auch hier den Vorzug vor dem der ersten geben müssen. Denn bewiesen werden soll der Kernpunkt, dass die Anschauung selbst nur möglich sei durch die Synthesis des Verstandes. Es wird hierzu gar nicht das Ergebniss der transscendentalen Aesthetik vorausgesetzt; sondern nur die Grundlehre derselben, dass Raum und Zeit die nothwendigen Formen unserer Anschauung seien. Diese Formen sind nichts Fertiges: sie fordern vielmehr eine Synthesis. Diese aber, die Zusammensetzung des Mannichfaltigen, welches im Bewusstsein der synthetischen Einheit, Vielheit und Allheit zu einem Gleichartigen wird, erzeugt damit den Begriff der Grösse. Und dadurch ist der Begriff eines Objects möglich; wie man allgemein für den Zusammenhang von Kategorie und Gegenstand aus der transscendentalen De-

duction genugsam weiss. Also ist die Erkenntniss des Objects der Anschauung durch das Bewusstsein des Grössenbegriffs, genauer des Grössen-Grundsatzes bedingt. Und jetzt erst kann man auch mit der ersten Ausgabe sagen, dass die „Erscheinungen" selbst „ihrer Anschauung nach extensive Grössen" seien. Denn die Erscheinungen sind jene durch den Begriff des Gleichartigen erst bestimmten Objecte der Anschauung.

Diese objectivirende Bedeutung des Grundsatzes giebt daher nicht etwa vorzugsweise die psychologische Einsicht von dem nothwendigen Zusammenhang zwischen Anschauung und Synthesis: sie weist zugleich dem Raum-Problem seinen systematischen Ort in unserm Grundsatz an. Und die ausschliessliche Bezugnahme auf die ästhetischen Lehren vom Raume in der Discussion desselben ist daher ein deutliches Symptom von der äusserlichen und unzulänglichen Kritik, die von jener Seite durchgehends Kant widerfährt.

Denn hier bei dem synthetischen Grundsatze ist es ausdrücklich ausgesprochen, dass „die Vorstellungen eines bestimmten Raumes" erst durch die Synthesis des Gleichartigen, das will sagen, durch die Synthesis des Mannichfaltigen zum Gleichartigen ermöglicht werden, so dass die Form des Raumes nur das negative Gesetz des Mannichfaltigen bedeutet. In allen mathematischen Fragen aber kommt es ja lediglich auf die positiven Gesetze der Einheit dieses Mannichfaltigen an. Diesen liegt der Grundsatz zum Grunde. Also gründet sich die „Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen" keineswegs allein auf die reine Form des Raumes, sondern auf „diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten." Damit werden aber die schwersten Einwürfe gegen die Kantische Lehre vom Raume hinfällig.

1° kann der Raum nichts Subjectives bedeuten, wenn er doch kraft der extensiven Grösse das Object erzeugt.

2° kann der Raum für die Geometrie selbst die abschliessende Bedingung nicht enthalten, wenn doch die Geometrie von bestimmten Räumen handelt, diese aber die Grösse voraussetzen.

Betrachten wir zunächst den zweiten Punkt. In der neuern Geometrie wird das metrische Element von dem der Lage unterschieden. Das Maass ist das Princip der extensiven Grösse.

Grössenbestimmungen können daher, in Sätzen wie in Axiomen, nur auf dem Grundsatz beruhen. Aber auch die Geometrie der Lage selbst ist durch den Grundsatz bedingt. Denn „ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen." So beziehen sich also auch die einfachsten Ausdehnungsverhältnisse auf „Mengen" successiver Theile, auf „Aggregate". Und dies ist die Bedeutung der extensiven Grösse: „in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht." Insofern diese Theile ein Ganzes ergeben, sind sie „gleichartig", und componiren als solche gleichartige Theile das Ganze als extensive Grösse.

Sagt nun Kant in jeder uneingeschränkten Weise, der Raum sei Anschauung, lediglich Anschauung und in keiner Weise Begriff? Verhält es sich doch bezüglich des bestimmten Raumes vielmehr so, dass der Begriff allein zur Bestimmung des Raumes noch nicht zureicht: dass der in der Zahl schematisirte Begriff der Einheit, als Einheit der Vielheit im Grundsatz der extensiven Grösse den Gegenstand als bestimmten Raum constituirt.

Sagt man daher, Kant habe nicht gezeigt, wie aus der reinen Anschauung der Raumform die einzelnen Räume bestimmt werden, so greife man unsern Grundsatz an und zeige, dass etwa der Begriff der extensiven Grösse haltlos oder unfruchtbar sei. Wir haben (oben S. 223 f.) gesehen, dass die Begriffe der Mannichfaltigkeit und der Grösse, welche die neuern Mathematiker vorbringen, auf jene zu unterscheidenden Arten von Bedingungen zurückgeführt werden müssen, und dass insbesondere der Begriff der Grösse vermöge des Zahlschema als der extensiven Grösse zunächst präcisirt werden muss. Die Extension setzt Raum und Zeit voraus, die Grösse aber die Einheit des Bewusstseins des Mannichfaltigen im Begriffe der Einheit, welche in der successiven Synthesis die gleichartige Vielheit und Allheit erzeugt. Mithin liegt auch der bestimmte Raum in der Synthesis, welche in den gleichartigen Theilen den extensiven Grössen-Raum constituirt.

Und doch ist die extensive Grösse keineswegs in der Synthesis des Gleichartigen verflüchtigt und subjectivirt, sondern das

vorzüglichste und unumgänglich erste Objectivirungsmittel. Damit kommen wir zum ersten Bedenken. Wie ist es überhaupt möglich gewesen, dass man Kant des Subjectivismus bezüglich des Raumes bezichtigen konnte, da er doch die Raumform in der Synthesis des Gleichartigen extensiv abtheilt und bestimmt? Wenn nun Erscheinungen, in Raum und Zeit ausgedehnt, vermöge der im Gleichartigen schematisirten Zahleinheiten zu Grössen werden, so sind sie doch wahrlich dadurch objectivirt; denn auf Zahl und Maass beruhen in erster Instanz die Gegenstände der Natur.

Man verräth daher durch diesen Einwurf die Befangenheit im populären Realismus: als ob Grössen an sich da wären, und nicht als Erkenntnissmittel. Wenn die extensive Grösse die Theile voraussetzt, welche das Ganze möglich machen, so ist nicht nur das Ganze an sich nicht gegeben, sondern auch die Theile sind es nicht. Die Theile sind vielmehr nur Theilungen des Mannichfaltigen, welches in letzter Instanz der Inhalt des innern Sinnes ist. Sofern diese Theilungen aber jenes Mannichfaltige des innern Sinnes zu einem Gleichartigen ordnen, objectiviren sie in gleichartigen Theilen das Ganze zur Grösse als einem Grundsatz, welcher nicht blos mathematische Grössen constituirt, sondern diese selbst zugleich als Gegenstände der Erfahrung darstellt und beglaubigt.

Daher bezeichnet Kant als den eigentlichen transscendentalen Gewinn dieses Satzes die Gleichstellung der angewandten mit der reinen Mathematik in Bezug auf die idealistischen Bedenken. Dieser Satz liegt den Axiomen der reinen Mathematik zu Grunde, aber zugleich verstattet er die Anwendung auf die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Erfahrung, die man doch mit aller Mathematik begründen will. Die Grösse, als synthetischer Grundsatz gedacht, besteht in der Synthesis, welche an ihrem Theile die nothwendige und abschliessende Bedingung für die Einheit der Erfahrung ist. Synthesis ist das, was „jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniss der Gegenstände derselben möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiset, das gilt auch nothwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Chicanen einer falsch belehrten Vernunft, die irrigerweise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer

Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und sie, obgleich sie blos Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt." In diesem Falle wäre aber der transscendentale Anfang abgeschnitten; denn die Synthesis setzt das Mannichfaltige voraus, an dem sie ihre Einheit herstellen kann. Sonst wären die Einheiten der Zahlen, richtig ausgedrückt, nicht „möglich", die Einheiten wären blosse unschematisirte Denk-Einheiten. Mithin wäre durch eine solche Absonderung auch die reine Mathematik nach ihrer Möglichkeit nicht erklärt. Wird hingegen diese auf Grund der transscendentalen Aesthetik angenommen, so ist eo ipso die Anwendung derselben auf die Gegenstände der Erfahrung nicht nur als berechtigt, sondern als nothwendig erwiesen. Diese Coincidenz ist in der Synthesis ausgedrückt, welche einerseits zwar die synthetische Einheit, andererseits aber auch das Mannichfaltige der Sinnlichkeit voraussetzt, welches zu einem Gleichartigen zu verbinden ist.

Die Wichtigkeit dieses Satzes kann noch bestimmter hervorgehoben werden. Kant erwähnt selbst das zwölfte Euklidische Axiom: zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Man kann sagen, dass er auch das neunte: das Ganze ist grösser als sein Theil, im Sinne habe. Denn er stellt alle diese Axiome unter das genannte Princip und definirt die extensive Grösse nach dem letztern Axiom. Durch diese ausdrückliche und wiederholentliche Hervorhebung der Nothwendigkeit, den Raum in successiver Synthesis zu produciren, wird nun der dialektische Gegensatz der angewandten und der reinen Mathematik in transscendentaler Hinsicht aufgelöst.

Reine und angewandte Mathematik sind Unterscheidungen, welche entweder etwas durchaus Populäres betreffen, wie etwa den Unterschied von Mathematik und Baukunde oder Befestigungslehre, oder aber dem metaphysischen Vorurtheil des dogmatischen Realismus entspringen. Wenn ich die transscendentale Bedeutung der Mathematik erkenne, so erkenne ich sie in ihrem unzertrennlichen Zusammenhang mit der reinen Naturwissenschaft, so bin ich von der Einsicht durchdrungen, dass, wie Apelt sagt[1]), die Ellipse das Mittel ist, die Planetenbahn

[1]) Von Wichtigkeit auch in philosophischer Hinsicht sind neben der

zu objectiviren. Und da dem Raume als dem Gesetzmässigen die Anwendbarkeit innewohnt, so darf die Anwendung demselben niemals als Gegensatz entgegengehalten werden. Das ist die „Chicane der falsch belehrten Vernunft," die durch unsern Grundsatz vereitelt wird, wie auch der Unterschied von reiner und angewandter Logik ganz anders formulirt und gewendet wurde, da die reine Logik als transscendentale die Anwendung auf die Gegenstände fordert und zubereitet. Durch diese Bedeutung des Grundsatzes wird nun aber zugleich die vielberegte Apriorität der Mathematik in bedenklicher Weise eingeschränkt. Wenn Kant, so sagt man, daran hätte denken können, dass die Mathematik selbst den Anspruch apriorischer Gewissheit nicht erheben dürfe, dann wäre er bei seinem Satze von der Apriorität des Raumes nicht verblieben. Hier sehen wir es nun aber aufs Deutlichste ausgesprochen, wie den Axiomen der Anschauung, auf welchen die Geometrie sich aufbaut, ein Princip gegeben wird, dessen Beweiskraft auf den formalen Bedingungen nicht bloss der Anschauung, sondern ebensosehr der Kategorie beruht. Die Betonung dieses Gedankens, dass der Grundsatz der Grösse ein constitutives Element jeglicher empirischer Anschauung eines Gegenstandes sei, ist der Grund und Gehalt des in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen Beweises.

Sind wir aber an diesem Punkte angelangt, so ist kein Entrinnen vor dem Räderwerk der transscendentalen Beweise. Der Kreis, den der Begriff der möglichen Erfahrung zieht, umschliesst nicht minder die apodiktische Mathematik, und dieses Princip ist demnach der eigentliche Grund der Apriorität der Mathematik, nicht schlechthin die formale Bedingung des Raumes. Und die aus diesem Princip erfolgenden reinen Bestimmungen im Raume scheinen die einzigen Anticipationen zu sein, welche wir an den Erscheinungen a priori vornehmen können.

Also darf man nur in dieser Einschränkung auf den Grundsatz der extensiven Grösse von einer physischen Geometrie reden, als in welcher die reine zur Bestätigung gelange.

„Theorie der Induction" und der „Metaphysik", die „Epochen der Geschichte der Menschheit" und die „Reformation der Sternkunde."

Nicht als ob die physikalische Anwendung über die Gesetzmässigkeit der Raum-Gebilde zu entscheiden hätte, sondern allein insofern man die Geometrie von der Mechanik unterscheidet. Hier kommt die extensive Grösse, um welche die Geometrie der Lage sich nicht zu kümmern hat, aus der des Maasses zur Anwendung. Und diese Ansicht Newtons von dem innerlichen Zusammenhang der Geometrie mit der Mechanik kommt in dem Grundsatz der extensiven Grösse zum Ausdruck. Alle Anschauungen, inhaltlich, nicht alles Anschauen[1]) als reine Thätigkeit, alle an der Anschauung bestimmten Gegenstände sind extensive Grössen, bilden aus Theilen das gleichartige Ganze. Ein solches Ganze ist die Linie und ist die Strecke, die die mechanische Grösse bezeichnen hilft.

II. Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung.

Der Grundsatz der Axiome ist der Grundsatz der extensiven Grösse. Diese aber entsteht in dem Schema der Zahl oder des Gleichartigen. Die extensive Grösse ist demgemäss die Vergleichungs-Grösse; denn als in der Zahl vergleichbar und gleichartig gemacht besteht diese Grösse. Der Gegenstand, den sie constituirt, ist daher auch nur Vergleichungsgegenstand, in der Vergleichung mit anderen extensiven Grössen bestehend.

Sollte denn nun aber der Gegenstand lediglich in solcher Vergleichungs-Relation bestehen? Vielmehr scheint die Vergleichung selbst ein Etwas vorauszusetzen, welches an und für sich vorhanden sei, ausserdem dass es zur Vergleichung zu dienen hat. „Auch die Grösse eines Körpers können wir nicht anders als durch Vergleichung mit andern erkennen, allein wenn die Gegenstände fortgenommen werden, mit welchen wir die Vergleichung aufgestellt haben, so bleibt doch im Körper gleichsam ein Fundament seiner Grösse übrig.“ [2]) Dieses „Fundament der Grösse“ müssen wir in einem neuen Grundsatze legen.

Diesen Grundsatz müssen wir in doppelter Richtung suchen; oder wir können die eine Richtung von unserem Gesichtspunkte aus als die Fortsetzung der andern betrachten.

---

[1]) Vgl. m. Princip der Infinitesimal-Methode S. 18.

[2]) Leonhard Euler, Theorie der Bewegung fester oder starrer Körper, übersetzt von J. Ph. Wolfers S. 36.

1⁰ nämlich ist der Grundsatz dahin zu formuliren, dass die Vergleichungsgrösse durch jenes „Fundament" der Grösse ergänzt werde. Demgemäss wird die Zahlgrösse zu erweitern sein, und zwar dahin, dass der Begriff der Einheit ein anderer wird, als der der Vergleichungs-Einheit.

Damit aber hängt die andere Richtung zusammen, in welcher wir den neuen Grundsatz suchen müssen. Wenn nämlich die Grösse mehr sein soll als bloss Vergleichungsgrösse, so muss sie noch an einem andern Element des wissenschaftlichen Bewusstseins sich erzeugen, als an dem der Anschauung. Denn die Anschauung ist der Grund, auf dem sich die Einheit lediglich als extensive Grösse bestimmt. Will ich die Einheit nicht auf diesem Vergleichungsgrunde erzeugen, so muss ich den Grundsatz

2⁰ in Rücksicht auf die Empfindung suchen. Denn die Empfindung bildet die Instanz, auf welche ich provocire, wenn mir die Grösse in der Anschauung nicht genügt, wenn sie mir, in dieser verzeichnet, nur Vergleichungsgrösse zu sein, des Fundamentes aber zu ermangeln scheint.

In beiden Richtungen muss daher das Schema der Kategorie zum Grundsatz führen. Aber zum klaren sowol wie zum tiefern Verständniss dieses entscheidenden Problems ist im Auge zu behalten, dass Kant diese beiden Richtungen zwar bezeichnet, aber nicht in ihrem richtigen Verhältniss zu einander ausgeführt hat. Vielmehr ist Kant, anstatt von der Realität des „Fundamentes" aus, welche über die extensive Anschauung hinaus liegt, zur Empfindung überzugehen, von der Empfindung ausgegangen, und hat in ihr die Realität, nämlich als den Grad der Empfindung gegründet. Dadurch hat sich der transscendentale Schwerpunkt des Grundsatzes verschoben.

Historische Einsicht von der Entwickelung der hier in Wirksamkeit tretenden Grundbegriffe, welche Kant versagt war, unterstützt und ermöglicht das schärfere sachliche Verständniss. Ich verweise bezüglich des Zusammenhanges der Realität mit dem Differentialbegriff auf die Ausführungen, die ich anderweit[1]) gegeben habe. Schon bei Leibniz zeigt sich der Ge-

[1]) Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik 1883. Zu den dort enthaltenen Angaben aus der Kantischen Zeit ist die Notiz nachzutragen:

danke, und unter den Zeitgenossen Kants wird besonders bei Lambert der Nachdruck auf denselben gelegt: dass das Unendlichkleine in dem Bewusstsein nicht nur entspringe, sondern das Bewusstsein als „ein objectives schlechthin kennzeichne. Anschauung und Denken können in der That als freie Phantasieen verdächtigt werden, in der Empfindung dagegen hallt der Rapport mit der Aussenwelt wieder. Wenn daher in der Realität diese Beziehung gesucht, und solider als die extensive Grösse sie gewährt, ein Fundament der Grösse angestrebt wird, so lässt es sich verstehen, dass dasselbe im Unterschiede von der Anschauung auf die Empfindung unmittelbar bezogen wird. „Raum und Zeit geben noch nichts Wirkliches. Nur die Empfindung giebts an die Hand. Daher ist der reale Verstand eine Thätigkeit, der Empfindung parallel.“ [1])

So beginnt Kant die Exposition des Schema der Realität. Sie sei das „was einer Empfindung überhaupt correspondirt: dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt.“ In der Zeit zeigt der sich schematisirende Begriff der Realität ein Sein an; nicht im Raume. Kant versteigt sich daher zu dem Ausdruck, den doch füglich keine Kategorie rechtfertigen darf: die der Empfindung correspondirende „Sachheit, Realität“ sei „die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich.“ Was er sagen will, ist klar: dass nämlich tiefer als bei der extensiven Anschauung hier dasjenige getroffen werden soll, was der Form der Anschauung, die Erscheinung bleibt, in der Empfindung als Sache entspricht.

Der Fehler in der Ableitung zeigt sich von Neuem in der Anknüpfung: „Nun hat jede Empfindung einen Grad, oder Grösse, wodurch sie . . den innern Sinn . . mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= o = *negatio*) übergeht.“ Darauf müssen wir einwenden, dass die Empfindung immerhin einen Grad haben mag; dadurch ist in der Sachheit noch keine Grösse gelegt, welche mehr als extensive, mehr als Vergleichungs-Grösse wäre. In der That sehen wir in den weiteren Aus-

---

dass Salomon Maimon in entschiedener Weise den Zusammenhang von Bewusstsein und Differential hervorgehoben hat in seinen Untersuchungen zur Transscendental-Philosophie.

[1]) Reflexionen Kants herausgegeben von B. Erdmann II. S. 147.

führungen einen andern Grund hervortreten; nur wird er nicht als ein anderer bezeichnet. Es finde also, so heisst es zunächst weiter, ein „Uebergang von Realität zur Negation“ statt, „welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht.“ Auch hier liegt eine Fehlerquelle. Sofern der „Uebergang von Realität zur Negation“, in dem mehr oder weniger Erfüllen der Zeit sich vollzieht, insofern kann er vielleicht die Realität als Quantum zwar „vorstellig machen“, aber noch keineswegs begründen: die Art des Uebergangs muss genauer und anders bestimmt werden, als durch „mehr oder weniger“; denn das ist nur extensiv gedacht.

Indem Kant im Verfolg der betrachteten Sätze endlich das Schema formulirt, kommt der wahre Grund zum Vorschein. Nämlich „das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit.“ Hier ist das Gesetz des Uebergangs bezeichnet. Die „continuirliche und gleichförmige Erzeugung“ der Realität in der Zeit ist dieses Gesetz, welches daher den Uebergang von der Empfindung emancipirt, obwol Kant dies nicht ausspricht, vielmehr unklar fortfährt: „indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, und der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Grösse derselben allmählich aufsteigt.“ In diesem Hinabgehen zur Null und Aufsteigen zur Grösse wird mathematisch wenigstens das Gesetz der Continuität veranschaulicht, und so hat sich für Kant das Gebiet der Illustration mit dem der Begründung vertauscht. Es gilt daher, diesen verdunkelten Grundbegriff als das Schema der Realität hervorzuziehen.

Wie bei der Einheit der Vielheit das Gleichartige die extensive Grösse constituirte, so wird die Realität, als im Verhältniss zur Negation nicht blos stehend, sondern entstehend, vermöge der Continuität zur intensiven Grösse. Das Schema ist also die „continuirliche gleichförmige Erzeugung der Realität in der Zeit.“ Damit ist aber die dritte dieser Kategorieen-Unterarten zu ihrem prärogativen Rechte gekommen: die Limitation. In ihr entsteht, in ihr begründet sich die Realität, sofern sie „continuirlich und gleichförmig“ sich erzeugen muss.

Während daher bei den extensiven Kategorieen von der

Einheit zur Vielheit und zur Zusammenfassung derselben in deren Einheit, der Allheit übergangen wird, so liegt hier die Wurzel in der Limitation, welche im Verhältniss zur Negation die Realität constituirt. Denn die Realität ist die continuirliche Erfüllung in der Zeit, das ist aber die limitative, welche in der Einschränkung der Negation Realität setzt.

So erzeugt das Schema der continuirlichen Realität für den neuen Grundsatz den Begriff einer neuen Grösse, welche jenes verlangte „Fundament" darreicht: die intensive Grösse, als welche sich das Reale, das für die Empfindung gefordert wird, ausweist.

In dieser neuen Grössenbestimmung besteht der Grundsatz, der daher auch Grundsatz der Realität als der intensiven Grösse, oder der Realisirung vermöge der intensiven Grösse genannt werden kann.

Sofern nun aber in der That diese Realisirung auf die Empfindung und deren objectiven Inhalt, also auf die Wahrnehmung sich bezieht, derselben vorzugsweise zugute kommt, so ist der Grundsatz von Kant mit derartig eingeschränktem guten Grunde als „Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung" bezeichnet worden. Denn anticipiren müssen wir die Realität, welche wir in der Empfindung als den Gegenstand derselben bezeichnen. Die extensive Grösse wird zwar auch vorausgesetzt, aber sie ist nicht so anspruchsvoll, sie will nur in Vergleichung mit der angenommenen Einheit gelten und messen. Mit solcher Art von Grössen reichen wir allenfalls innerhalb der Abstractionen der Anschauung aus; die Empfindung aber trifft das Fundament, oder sie bleibt unsolid und illusorisch. Und doch sagt die Empfindung nichts Geringeres aus, als was die Physik zu objectiviren und zu bestimmen hat. Also muss die Empfindung in ihrem Inhalt transscendental objectivirt werden, wenn anders die Objectivirung der Physik begründet werden muss, wie dies bei der Mathematik möglich war. Alle Objectivirung der Physik setzt nun aber die der Mathematik voraus, und zwar nicht nur im Sinne der extensiven Anschauung, sondern auch diejenige Erweiterung, welche jene durch die neuere Mathematik, die auf dem Differentialbegriff beruht, erfahren hat. Auch hat, wie in der genannten Schrift von uns gezeigt worden ist, das mechanische Motiv zur Ent-

deckung der Infinitesimal-Rechnung entscheidend mitgewirkt. Und so sind wir denn wiederum, von der Empfindung ausgehend, zur intensiven Grösse zurückgelangt. Denn nichts anderes als jene Differentialgrösse bedeutet die intensive Grösse.

Diese Aequipollenz ergiebt sich aus Kants eigener Bestimmung: „Nun nenne ich diejenige Grösse, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Grösse." (S. 164.) Fehlerhaft bleibt die unabgelöste Beziehung auf die subjectiven Mittel des Bewusstseins, hier also auf die Apprehension. Aber davon abgesehen, so bestimmt Kant selbst die intensive Grösse als diejenige Einheit, welche nicht als Einheit der Vielheit gedacht wird, sondern in welcher die Vielheit nicht durch Summirung, sondern nur durch Limitation der Einheit gedacht werden kann, mithin als eine solche Einheit, welche schlechthin als Einheit gedacht werden müsse. Das ist die Einheit der Infinitesimalzahl, die als der Ursprung betrachtet wird, von welchem alle extensive Grösse anhebt, in welchem sie ihr „Fundament" hat. Demgemäss haben Galilei wie Leibniz von dem Unendlichkleinen als einer intensiven Grösse geredet.

Und diese Bedeutung der intensiven Grösse leuchtet in allen diesen Ausführungen durch, obschon durch die Indifferenz mit der Empfindung verdunkelt. Sie ist besonders kräftig und unzweideutig durch den unaufhörlich wiederholten Appell an die Continuität ausgedrückt. „Die Eigenschaft der Grösse, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach ist) heisst die Continuität derselben." Diese Parenthese, welche das Einfache ausschliesst, ist besonders wichtig für die realisirende Kraft der intensiven Grösse. Denn das war Leibnizens Grundfehler: dass er das Einfache und die Realität in der Monade verbunden hat. Kants Auffassung der Continuität als der Realität schliesst dagegen das Einfache aus, weil dieser Begriff den Gegenstand der Erfahrung nicht mitconstituirt.

In den „Reflexionen" Kants findet sich noch die Verbindung mit dem Einfachen. „In aller Grösse ist Zusammensetzung. Das, woraus Etwas zusammengesetzt wird, heisst Einheit und ist comparativ, d. i. aus der gleichen Einheit nicht zusammengesetzt, mithin einfach. Also sind Einheiten beziehungsweise

einfach, aber an sich selbst können sie wieder zusammengesetzt, d. i. Grössen sein."[1]) „Die Grösse betrifft nur die Eintheilung der Vorstellung, wie sie aus der Wiederholung entspringen kann, aber nicht die reale Zusammensetzung und den Ursprung aus derselben mit vorhergegangenem Einfachem."[2])

Nicht mit dem Einfachen der Monade, sondern mit dem Gesetz der Continuität, aus welchem der Differentialbegriff entsprungen ist, wird später die Realität verbunden, so dass, im Unterschiede von der Reduction auf die Grenze, vielmehr das Entspringen und „Erzeugen" des Extensiven im Intensiven hervorgehoben wird: „Dergleichen Grössen (sc. Raum und Zeit als *quanta continua*) kann man auch fliessende nennen, weil die Synthesis . . in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt." Dieser Gebrauch rührt aber von Newton her, und in dessen Sprache heisst, wie die extensive Grösse die fliessende, „Fluente", so die intensive „die Fluxion". Es werden daher Raum und Zeit selbst, die sinnlichen Bedingungen der Einheit des Bewusstseins, insofern sie *quanta continua* darstellen, als continua kraft der Denkbedingung der Realität von der intensiven Grösse erzeugt.

Demnach erscheint die intensive Grösse zunächst als die Vorbedingung der extensiven; denn wenn die Einheit einer Vielheit gedacht werden soll, so muss vor Allem die Einheit selbst gedacht sein. Das ist die Einheit, die nur als Einheit „apprehendirt" wird. Es ist das sachlogische Bedürfniss, für diese absolute Einheit den Ort auszuzeichnen. Denn es scheint, als ob dadurch erst der Gegenstand entstände. Der Gegenstand der extensiven Grösse ist doch nur ein Vergleichungsgebild ohne Fundament. Das war die Noth, welche zum Unendlichkleinen trieb, Etwas zu setzen, welches nicht im Verhältniss zur Eins, sondern zur Null Einheit wird. Hierzu trieben vereinigt Geometrie, Analysis und Mechanik. Diese Bestimmung des Gegenstands, welche die Mathematik fordert und gewährt, leistet der Grundsatz der intensiven Grösse, in

---

[1]) Reflexionen Kants, herausg. von B. Erdmann 1885, II. S. 194.
[2]) Ib. S. 193.

welchem die Kategorie der limitativen Realität an der Continuität der Zeit sich schematisirt.

Jetzt gibt es die Einheit eines Gegenstandes, welche nicht in der Luft der Vergleichung schwebt, sondern welche in continuirlicher Erzeugung des Fundamentes zum Gegenstande sich bethätigt und begründet. Auch diese Art von Grösse, die Erzeugungsgrösse, ist nicht etwa Kategorie, sondern Grundsatz. Aber es ist doch vornehmlich die Leistung des Denkens, welcher dieses Uebertreffen aller Vergleichungsgrössen zuzuschreiben ist. Die Realität ist daher diejenige Kategorie, welche, als solche, die Formen von Raum und Zeit mit dem ersten Ansatz von solchem Inhalt erfüllt, der den mathematischen Gegenstand zum physikalischen vorbereitet.

Das aber darf als Triumph des Denkens bezeichnet werden, dass es in der Kraft der Realisirung die sinnlichen Bedingungen übertrifft, dass die letzteren vielmehr seiner bedürfen, um aus seinen Setzungen ihre eigenen Gebilde positiv zusammenzusetzen. Daher ist die Realität, welche kraft der Continuität die intensive Grösse constituirt, der Angelpunkt des kritischen Idealismus, in welchem Raum und Zeit ihre negative und die Kategorie ihre erzeugende Bedeutung darthut.

Dieser Gedanke mag denn wohl auch für Kant bestimmend gewesen sein, die Indifferenz der unendlichkleinen und der intensiven Grösse nicht ausdrücklich auszusprechen, sondern in dieser Hinsicht mit den Formulirungen sich zu begnügen, welche er im Sinne der mathematischen Definition des Differentials von der intensiven Grösse als der Einheit, die nur Einheit sei, durchgängig gab, übrigens aber sich auf den Sprachgebrauch seiner Zeit zu verlassen, der beide Begriffe, wenn nicht schlechthin gleichsetzte, so doch in genauestem Zusammenhang hielt.[1]) Worauf es ihm aber ankommen musste, das war die Betonung, die Hervorhebung der Realität für diese in Gemässheit des Differentialbegriffs erzeugende Bedeutung der intensiven Grösse. Denn wenn gleich Leibniz auch diese Bedeutung der Realität bereits gestreift hat, so hat er sie doch nicht zum Centrum gemacht, vielmehr durch Complication mit dem Begriffe des Einfachen in der Monade verschoben und abgestumpft. Denn

---

[1]) Vgl. die Anführungen im „Princip der Infinitesimal-Methode“.

mit aller Schärfe muss diese Spitze des Gedankens hervorgehoben werden, dass nur der Begriff der Realität und zwar kraft des Denkens und ohne aus der sinnlichen Gegebenheit hervorzugehen, die Sachheit vertritt. Aber freilich bedarf die Kategorie ihrerseits, um den intensiven Gegenstand zu constituiren, das Schema der Continuität, welches nicht im Extensiven liegt, und nur aus dem Intensiven heraus diesem zufliessen kann.

Dieser Gedanke geht bis auf Galilei zurück, bei dem zuerst das Intensive aus der Negation des Inextensiven zur positiven Bedeutung der Kraft-Intension bei der Beschleunigung überging. Mit Bestimmtheit aber ist dasselbe von Leibniz im Jahre 1695 ausgesprochen: In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem imo extensione prius. . Huc igitur redit, quicquid est in natura corporea praeter Geometriae objectum seu extensionem.[1]) Diesen Satz citirt Kant in seiner ersten Schrift vom Jahre 1747. „Leibniz, dem die menschliche Vernunft soviel zu verdanken hat, lehrte zuerst, dass dem Körper eine wesentliche Kraft beiwohne, die ihm sogar noch vor der Ausdehnung zukommt. Est aliquod praeter extensionem, imo extensione prius; dieses sind seine Worte.“ [2]) In dem *imo extensione prius* ist die erzeugende Bedeutung des Intensiven ausgesprochen.

Zwei Fragmente aus dem in den Werken zum Abdruck gelangten Nachlass bringen denselben Gedanken zum Ausdruck, das eine „über das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblick des Falls.“ „Man muss daher das Moment der Geschwindigkeit nicht schon selbst als Geschwindigkeit betrachten, sondern blos als das Bestreben, einem Körper eine gewisse Geschwindigkeit mitzutheilen; nicht als extensive sondern als intensive Grösse, die aber den Grund der extensiven Grösse enthält. Man darf aber auch nicht sagen, das Moment der Geschwindigkeit sei Null, weil sonst durch die Summirung derselben keine endliche Grösse entstehen würde.“ [3])

Hier wird also die intensive Grösse als Grund der exten-

---

[1]) Mathematische Schriften, Bd. VI, p. 70. Vgl. Princip der Infinitesimal-Methode S. 71.

[2]) W. W. Bd. V. S. 18.

[3]) W. W. XIa, S. 270.

siven bezeichnet. Die andere Stelle handelt „über formale und materiale Bedeutung einiger Worte.“ Und hier findet sich für die Erläuterung der Realität als der Einheit der Qualität derselbe Gedanke: „Qualitative Einheit ist wie der Grund des Ganzen, quantitative wie ein Theil des Ganzen zu betrachten.“ Man könne daher der Wärme nicht eine eigentliche Grösse beilegen, sondern einen Grad; die Einheit, die sich bei ihr findet, ist also qualitative Einheit. Die Einheiten, aus welchen discrete Grössen (Zahlen) bestehen, sind quantitative Einheiten.“ [1]) So sehen wir hier schon aus dem Gesichtspunkt der Zahl die Realität mit der Qualität verbunden, zugleich aber weil sie „den Grund des Ganzen“ anzeige. Offenbarer und durchschlagender ist die Beziehnung, welche für die Realität und die physikalischen Qualitäten besteht, die in der Empfindung vorzugsweise sich darlegen und unterscheiden, und die der philosophische Sprachgebrauch in alter und neuer Zeit als theils primäre theils secundäre Qualitäten bezeichnet hat.

Die „Reflexionen“ enthalten für diese unsre Ansicht mancherlei Bestätigung. „Die Limitation hat Grade bis zur 0, also auch die Realität.“ [2]) „Wenn ich ein Ding als Inbegriff des vielen Gleichartigen vorstelle, so muss ich es als Grösse denken; aber was ist mir vor der Vielheit, die in ihm gedacht wird, als Grösse gegeben? — Ein jedes Ding hat Realität; aber wie ist ihr Unterschied von der 0 zu denken möglich? [3]) „Alle Grösse ist entweder eine gehäufte (*aggregatum*, *discretum*) oder stetige Grösse (*continuum*). Die letztere ist die Grösse jeder Einheit, und ohne sie kann es auch keine gehäuften Grössen geben, weil bei allen Grössen das Ganze und der Theil immer homogen sein müssen. Ein Quantum, welches vor der Composition als ein solches gedacht wird, ist *continuum*; das nur durch die Composition gedacht wird, wo also die Theile vorhergehen, ist *discretum*.“ [4])

Von besonderer Wichtigkeit ist jedoch die folgende Reflexion. „Die Erzeugung der Realität hat ein Moment, des *quanti*

---

[1]) Ib. S. 271.
[2]) Reflexionen Kants, herausg. von B. Erdmann II. S. 203.
[3]) Ib. S. 284.
[4]) Ib. S. 297.

extensivi" (das quantum extensivum?) „ein *quasi-elementum differentiale*."[1])

Für die Verbindung von Qualität und Empfindung sei endlich angeführt: „Die Grösse ist für die reine Anschauung überhaupt, ohne Data; die Qualität für den Unterschied der Empfindung überhaupt." [„Ursprünglich, von Kant durchstrichen: für die Empfindung"][2])

Aus den „Metaphysischen Anfangsgründen" sei noch die eine Stelle angeführt, welche die zahlenmässige Behandlung der intensiven Grösse im Unterschiede von der extensiven behandelt. Es verstehe sich nicht von selbst „dass sich zwei gleiche Geschwindigkeiten ebenso verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, dass eine gegebene Geschwindigkeit aus kleineren und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten ebenso bestehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht ausserhalb einander, wie die Theile des Raumes."[3]) Der Begriff ihrer Grösse sei intensiv.

So sehen wir auch hier das Intensive als eine eigene Grössenart im Gegensatze zur extensiven aufgestellt, und auf diejenigen Begriffe angewendet, welche die Fallgesetze, das Prototyp der Naturgesetze bestimmen.[4]) Durch die Naturgesetze aber werden die Qualitäten der Dinge, welche die Empfindung darstellt, objectivirbar. So erkennen wir wiederum die unmittelbare Beziehung dieses Grundsatzes auf die Empfindung. Und ferner muss der Grundsatz, der die Qualitäten besser objectiviren soll, über die Anschauung hinausstreben, und an der Empfindung Etwas zu apriorisiren vermögen.

Endlich ist der Grundsatz eine Art des Bewusstseins. Das Bewusstsein aber ist durch Nichts so unmittelbar und unzweifelhaft beschrieben als durch die Empfindung. Wenn wir nun das intensive „Fundament des Körpers" für die Objectivirung

---

[1]) Ib. Nr. 1032. S. 297.

[2]) Ib. S. 182.

[3]) Bd. V. S. 338

[4]) Eine sonderbare Bestätigung hat für diesen Grundsatz Sigwart in dem Fechnerschen Gesetze finden wollen: „indem die Synthesis der Grössenerzeugung einer Empfindung als die Summe von nachweisbaren Einheiten dargestellt wäre." (Logik 1878, II, S. 94.) Die „nachweisbaren Einheiten" wären die extensiven.

der Empfindung zu Grunde legen, so ist dies im eminenten Sinne eine „Anticipation", wenn schon alle Grundsätze so gedacht werden können. Denn es ist schlechthin eine Eigenart des Bewusstseins, welche die Continuität in den intensiven Einheiten darlegt, wie ähnlich durch die Identität das Bewusstsein charakterisirt ist. Diese Beziehung der intensiven Grösse zum *Ego* ist bereits bei Leibniz geltend gemacht, und zwar zugleich mit der systematischen Wendung, dass wenn kein *Ego*, es auch keine *reales unitates* gäbe; *imo omnia in corporibus nonnisi phantasmata essent.*[1]) Also um die *phantasmata* zu *phaenomena bene fundata* zu erheben, bedürfen wir jener eminenten Bethätigung der Einheit des Bewusstseins, welche der Grundsatz der intensiven Grösse entfaltet.

Aus diesem charakteristischen Zusammenhang zwischen intensiver Grösse und Empfindung als dem anspruchsvollsten Zeugen des Bewusstseins lässt sich die Tendenz verstehen, welche Kant mit seiner intensiven Realität zur Empfindung hintrieb, zugleich aber auch der Irrthum begreifen und berichtigen, den Kant infolge dieser Tendenz bei der Begründung seiner Grundsätze nicht vermieden hat. Und doch zeigt schon die Aenderung der Formulirung in der zweiten Auflage die Selbsterkenntniss Kants von der Zweideutigkeit dieser Beziehung.

In der ersten Auflage lautete der „Grundsatz, welcher alle Wahrnehmung als solche anticipirt":

„In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (*realitas phaenomenon*) eine intensive Grösse, d. i. einen Grad".

1⁰ liegt der Fehler hier in dem „und". Die Empfindung hat nicht an und für sich intensive Grösse, und ausser ihr noch etwa das Reale, welches der Empfindung an dem Gegenstande entspricht. Denn die Empfindung ist nichts Anderes als nur der Ausdruck einer Beziehung des Bewusstseins auf seinen Inhalt, wie ein anderer solcher Ausdruck die Anschauung, ein anderer das Denken ist. Grösse aber, intensive wie extensive, kann nur, sofern sie der Gehalt eines Grundsatzes ist, einen Gegenstand zu bestimmen berufen sein. Empfindung

[1]) Leibniz' Mathematische Schriften Bd. III, p. 536 f., vgl. Princip der Infinitesimal-Methode S. 77.

ist kein Gegenstand, sondern nur eine Art der Beziehung des Bewusstseins auf seinen Inhalt, zum Behufe der Bestimmung dieses Inhalts als Gegenstand. Diese Bestimmung liegt in der Realität, welche kraft der Continuität eine Art des Gegenstandes constituirt, welche diesen als Gegenstand der Empfindung beglaubigt. So hat denn nur das Reale, welches der Empfindung an dem Gegenstande entspricht, intensive Grösse.

2° ist es ein desorientirender Ausdruck, dass das Reale der Empfindung „an dem Gegenstande“ entspreche; zumal das Reale als dasjenige „in allen Erscheinungen“ bezeichnet ist. Es wird dadurch der unkritische Schein nicht vorsichtig genug abgehalten, als ob der Gegenstand ohne das Reale vorhanden wäre. Und doch widerspräche diese Ansicht aller methodischen Voraussetzung, derzufolge die synthetischen Grundsätze zur Entwicklung gelangen. Das Reale bestimmt seinerseits erst den Gegenstand. Daher hat die zweite Auflage die Formulirung des Grundsatzes als „Princip“ dahin geändert:

„In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad.“

3° ist hier nun noch der Fehler beibehalten, den wir von Anfang an bei dieser Betrachtung auszuscheiden bemüht sind: es wird der Schein erregt, als ob das Reale intensive Grösse wäre, nicht um als solches den Gegenstand der Empfindung zu objectiviren, sondern vielmehr weil und sofern es Gegenstand der Empfindung sei, mithin also in der Empfindung begründet werde. Diesen Fehler hat Kant in der That nicht vermieden. Und um den Fehler zu erklären, und wie derselbe mit der klaren und scharfen Einsicht von der Aufgabe und Leistungsfähigkeit der intensiven Realität sich vertrage, haben wir die Betrachtungen über den Zusammenhang von Empfindung und Differential angestellt und wiederholentlich hervorgehoben. Aber hier gilt es scharf einzuschneiden und alle diejenigen Entwicklungen als störend und entstellend auszuscheiden, welche, weil die Continuität als ein Grundgesetz des Bewusstseins gedacht werden kann, so auch in der Empfindung Continuität der „Zwischen-Empfindungen“ mit zwar eingeschränkter, aber lehrsamer psychologischer Betrachtung plausibel machen.

Diese Correctur ist um so dringlicher, als ohne dieselbe die wichtigsten methodischen Begriffe bei dieser psychologischen Illu-

stration verdunkelt werden. Eine solche Schädigung hat kein geringerer als der Begriff der reinen Anschauung hier erlitten. Es sei, heisst es in dem von der zweiten Auflage hinzugebrachten „Beweis", „vom empirischen Bewusstsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, . . also auch eine Synthesis der Grössenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0 an, bis zu einer beliebigen Grösse derselben." Hier ist also die reine Anschauung im Verhältnisse zur Empfindung = 0 gesetzt, und dies ist ein irreführender psychologischer Ausdruck. Die Empfindung müssen wir uns, mit Rücksicht auf ihren zu objectivirenden Inhalt, aber nur in dieser objectiven Rücksicht, als continuirlich denken. Daher giebt es für sie kein *nihil negativum*, sondern stets nur ein *nihil privativum*, in dessen Limitation die intensive Realität sich erzeugt. Dasjenige, was die Empfindung nicht ist, braucht mithin gar nicht als Null, sondern nur als *limes* gedacht zu werden, also besser nur als Ursprung der Empfindung. Dieser aber liegt in keiner Weise bei der reinen Anschauung, die ja etwas ganz Anderes zu bedeuten hat. Wie sehr dieser Ausdruck als ein entschlüpfter betrachtet werden muss, kann man schon daran bemerken, dass die reine Anschauung doch eine inhaltschwere That des Bewusstseins ist, dagegen „der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diese als leer vorstellen, mithin = 0." (S. 164.) Diese beiden Null können unmöglich gleich sein. Auch heisst es im Schlussabsatz dieses Grundsatzes: „In dem innern Sinn nämlich kann das empirische Bewusstsein von 0 bis zu jedem grösseren Grade erhöht werden." (S. 169.) In dem innern Sinn aber und dem empirischen Bewusstsein ist die reine Anschauung nicht enthalten. Ebenso spricht auch „die Abstufung zwischen reinem Bewusstsein und dem völligen Unbewusstsein (psychologischer Dunkelheit)"[1]) gegen die Vermischung dieser Null mit der reinen Anschauung.

Der Schluss des Beweises hingegen lenkt wieder zum objectivirenden Behufe dieser ganzen Charakteristik der Empfindung ein, indem die intensive Grösse als „Grad des Einflusses auf den Sinn" bezeichnet wird. Dieser „Grad des Einflusses," wenn-

[1]) Prolegomena Bd. III. S. 68. f.

gleich hier als „auf den Sinn“ gerichtet, ist doch dem mechanischem Motiv verwandt, welches in letzter Instanz die intensive Grösse des Differentials hervorgebracht hat: es deutet auf seine Verwerthung als „Moment“ hin, wie denn diese Beziehung an den Beispielen der Schwere, der Farbe und Wärme, insbesondere aber an der „metaphysischen Voraussetzung“ des leeren Raumes dargethan wird.

In dieser Hinsicht auf das Verhältniss der Empfindung zum Quale des Gegenstandes haben wir in der ersten Auflage dieses Buches (S. 46) die intensive Grösse zu erklären versucht als die „Reizeinheit, zu welcher wir die Empfindung objectiviren.“ Aber auch dieser Ausdruck hat viel zu sehr psychologischen Charakter, als dass er, so nützlich zur Anregung tiefern Nachdenkens er sich erwiesen hat, beibehalten werden dürfte. Statt Reizeinheit ist vielmehr die zur Bewegungseinheit brauchbare Einheit des Bewusstseins anzuerkennen.

Ueber keinen Grundsatz hat sich Kant nachdrücklicher und wiederholentlicher selbst verwundert, wie über diesen: dass er dasjenige zu anticipiren vermöge, was den Gegensatz zu allem *a priori*, das Empirische schlechthin bezeichnet. „Es hat gleichwol diese Anticipation der Wahrnehmung für einen der transscendentalen Betrachtung gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas auffallendes an sich und erregt darüber einiges Bedenken“ (S. 169). Freilich die „Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindungen selbst“ begründen zu können, weist uns die transscendentale Betrachtung nicht an, aber auch hier nicht; vielmehr betrifft der innere Unterschied nicht die Empfindungen selbst, sondern ihren zu objectivirenden Inhalt, im Unterschiede von demjenigen der reinen Anschauung. „Es ist merkwürdig, dass wir an Grösse überhaupt *a priori* nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter *a priori* als die intensive Quantität derselben . . erkennen können.“ (S. 170.) Nur der erste Theil des Satzes aber kann „merkwürdig“ genannt werden, und demgemäss ist ein voraufgehender Satz zu berichtigen: „Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Grössen, sowohl ihrer Anschauung nach als extensive, oder der blossen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Grössen“

(S. 165 f). Continuirlich sind alle Erscheinungen vielmehr nur als intensive Grössen, und demzufolge allein erscheinen sie extensiv auch als continuirlich. Die Continuität ist das ausschliessliche apriorische Charakteristikum der Qualität. Dass daher an der Qualität des Realen nur die intensive Quantität als eine Bestimmung *a priori* erkennbar ist, das ist gleichbedeutend mit der Continuität.

Somit schwindet das Wunder; denn die Continuität gehört nicht der Empfindung an, sondern lässt sich nur auf die Apriorisirung des Inhalts derselben beziehen, und diese Beziehung liegt in der intensiven Quantität. Das ist die neue und eigene Art von Grösse, die der Grundsatz feststellt, der wenngleich nicht Axiome, wie der der extensiven Grösse, so doch „Anticipationen" legitimitirt, die nicht minder erforderlich sind, die nichts Geringeres in der intensiven Grösse voraussetzen als das Reine der Empfindungsqualitäten. Damit sind alle Bedürfnisse, die wir nach Grössen haben können, erschöpft und befriedigt. Der Gegenstand der Erfahrung ist nunmehr als Grösse, in der Wurzel der intensiven als extensive Grösse begründet.

Durch diese Ansicht von der intensiven Grösse und ihrer auf der Continuität beruhenden Gleichwerthigkeit mit Realität und Qualität erledigen sich mir die Bedenken Stadlers, die denselben zu seinem „Princip der materiellen Verknüpfung" geführt haben. Mit Recht fragt derselbe gegen die Stetigkeit der Empfindung, als eine Bestimmung *a priori*. Aber statt der Stetigkeit der Empfindung nehmen wir eine solche für die Empfindung an, und thun dies mit transscendentaler Befugniss, weil wir das Reale als ein solches der Empfindung, nicht blos der Anschauung brauchen, und somit auch als ein Mannichfaltiges der Qualität. Quantität aber, als eine Bestimmung *a priori* des Gegenstandes der Erfahrung, ist nur als intensive Quantität zu denken. Den „reinen transscendentalen Grund", den hierfür Stadler vermisst, suchte er auch nur in der Empfindung, in dem innern Unterschiede derselben: er liegt jedoch ebenfalls nicht in der Empfindung, sondern für die Empfindung in dem Unterschiede der Grössen, in der neuen und selbständigen Art von Grösse, welche in der Infinitesimal-Methode sich fruchtbar erweist für die Constituirung des Gegenstands in mechanischer Bedeutung. Alle andere Auffassung der Qualität wäre in der

That lediglich empirisch, und die extensive Grösse hinwiederum ist zwar rein, aber der Anwendung auf physikalische Gegenstände entrückt. Die Intensität dagegen ist nicht ein Erregungs-Modus des Bewusstseins, sondern eine Ursprungsbezeichnung für die Objectivität des Gegenstands.[1])

Das Princip der Analogieen der Erfahrung.

Mit den beiden Arten von Grösse und ihrer Verbindung ist der Begriff des Gegenstandes nicht erfüllt. An der intensiven Grösse sahen wir bereits ein nicht lediglich mathematisches Motiv, das mechanische auftauchen. Was Gegenstand sein will, muss als Grösse construirbar sein. Aber nicht umgekehrt ist dem Gegenstande der Erfahrung genug gethan, wenn er als Grösse construirt ist. Grössen sind in der That nur die Gegenstände der Mathematik; die Gegenstände der Physik dagegen setzen Kräfte voraus und Gesetze, als deren Fälle die Gegenstände gedacht werden. Kräfte aber und Gesetze sind Gleichungen, also Verhältnisse, welche an den als Grössen gedachten Gegenständen bestimmt werden. Und in diesen Verhältnissen zumeist besteht die Erfahrung als mathematische Naturwissenschaft, im Unterschiede von der reinen Mathematik. Wenn wir sonach die Gegenstände als Repräsentationsfälle der Kräfte durch Grundsätze zu legitimiren haben, so müssen wir in denselben die Verhältnisse begründen, in welchen jene formulirt werden. Die Bewegungsgesetze, in denen die Gegenstände der Erfahrung constituirt werden, sind Bewegungsgleichungen, also Verhältnissbestimmungen.

Das Ideale der Gegenstände tritt dabei in helleres Licht. Grössen kann man noch versucht sein, als concrete Dinge sich vorzustellen, wie die Zahlen mit den gezählten Dingen verwechselt werden; und auch die intensiven Realitäten kann man allenfalls, wie wenn sie in punktuellen Einheiten gegeben wären, sich vorstellig machen. Wenn dagegen die Gegenstände als Fälle vom Bewegungsgesetzen gedacht werden, so ist es unverweigerlich, sie in idealen Vereinigungen zu denken; denn Kräfte als Einzelwesen vorzustellen, ist schlechthin Mythologie; also

---

[1]) A. Stadler, die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie 1876. S. 64—67; 144 f; und Kants Theorie der Materie 1883. S. 193—198.

können auch die Einzelrepräsentationen der Kräfte nicht als abgesonderte Wesen vorhanden sein. Der Körper ist die gedachte Einheit eines Systems, welches in Beziehungen und Verhältnissen besteht.

So erklärt sich aus der transscendentalen Nothwendigkeit, jene Verhältnisse in Grundsätzen zu begründen, der von Kant für dieselben gewählte Name. Die Erfahrungsgesetze werden in mathematischen Analogieen oder Proportionen formulirt. „In der Philosophie bedeuten Analogieen etwas sehr verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen.“ (S. 173.) Die mathematischen Proportionen sind „Formeln, welche die Gleichheit zweier Grössenverhältnisse aussagen und jederzeit constitutiv“; in der philosophischen Analogie dagegen soll die Gleichheit zweier nicht quantitativer, sondern qualitativer Verhältnisse ausgesprochen werden. Aus drei gegebenen Gliedern soll nur das Verhältniss derselben zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkannt werden. Ich habe aber in dieser Analogie eine „Regel, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal es in derselben aufzufinden.“ Die mathematischen Analogieen betreffen Grössen, denn auch die Kräfte müssen als Grössen bestimmt werden. Aber die Art dieser Beziehung der Glieder als Kraftbeziehungen formuliren zu dürfen, das setzt die transscendentale Berechtigung voraus, und diese liegt in der philosophischen Analogie, in der Analogie als Grundsatz.

Das ist es, was Kant durch den erst später, in einer andern Art von Grundsatz bestimmten Terminus des „Daseins“ ohne genauere Erläuterung ausgedrückt hat. Die Analogieen constituiren Gegenstände, nicht als Grössen, sondern betreffen „bloss das Dasein und ihr Verhältniss unter einander in Ansehung dieses ihres Daseins.“ (S. 172.) Es wird also in diesen Grundsätzen nicht enthalten sein: „welche andre und wie grosse Wahrnehmung, sondern wie sie dem Dasein nach in diesem modo der Zeit, mit jener nothwendig verbunden sei.“ (S. 173.) Diese Beziehung aber auf die Zeit ist ja gerade die fragwürdige, und so könnte man meinen, diese Art von Grundsatz entbehre alles objectiven Charakters, da nur die Art der Verknüpfung in der Zeit in ihnen ausgesprochen wird. Indessen bedarf es vielmehr gerade dazu des Grundsatzes, um die subjective Association in

der Zeit zu einer objectiven zu legitimiren. Darin besteht Erfahrung als „Verhältniss im Dasein des Mannichfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll." (S. 171, „Beweis" Zusatz der zweiten Auflage.) Mithin sind die Bestimmungen des Daseins von der Objectivirung im Grundsatze abhängig.

Die Analogieen der Erfahrung sind daher Bestimmungen des Verhältnisses der Erscheinungen in der Zeit, in der sie enthalten sind. Insofern die Erscheinungen aber ein Erkenntniss ausmachen sollen, müssen sie zu einer Einheit der Apperception vereinigt werden, nicht bloss in der Form des innern Sinnes „unbestimmt" gegeben sein. Jene Verhältnissbestimmungen können demnach als „Regeln" der Vereinigung von Erscheinungen in dem einheitlichen Bewusstsein der Erfahrung bezeichnet werden, und so sind diese Grundsätze nur „regulativ," aber Regeln für die Gesetze.

Synthetische Einheit der Erscheinungen, oder gesetzmässiger Zusammenhang der Erscheinungen ist der Begriff und Werth der Erfahrung. Sofern die Analogieen jene Verhältniss-Gesetze legitimiren, sind sie deshalb nicht blos Analogieen innerhalb der Erfahrung, in welchem Sinne Erfahrung nur die Synthesis der Wahrnehmungen bedeuten würde; sondern sie sind vielmehr Analogieen zum Zwecke einer möglichen Erfahrung, so dass ohne jene diese nicht bestehen könnte. Dies ist der Sinn des „Princips", wie es Kant von den Analogieen in der zweiten Ausgabe formulirt und begründet:

„Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich."

In diesem Princip kommt das Argument Humes zum Durchbruch und zur Entscheidung. In den physikalischen Gesetzen werden die Erscheinungen in Verhältnisse verknüpft. Die Nothwendigkeit oder associative Zufälligkeit derselben war die Frage. Ohne jene Nothwendigkeit gibt es keine mathematische Naturwissenschaft. Diese aber beruht letztlich auf Analogieen. Es gilt daher, diese in ihrem Princip zu begründen. Dieser Gedanke, von vornherein mit Hume anzufangen, hat die Veränderung der Formel des Princips in der zweiten Auflage offenbar bestimmt: um den Begriff der „nothwendigen Verknüpfung" ausdrücklich zum Princip zu erheben.

Nothwendigkeit der Verknüpfung kann nur in Verstandesbegriffen, mit denen die Erfahrung constituirt wird, liegen, sofern dieselben in Schematen sich zu Grundsätzen gestalten. „Eine Analogie der Erfahrung wird also nur die Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht nur Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll.“ (S. 173.) Wer diese Einheit der Erfahrung leugnet, studire entweder Newton, oder philosophire nicht. Es sind also nicht die Kategorieen, welche psychologisch die Analogieen hervorrufen, sondern es ist die Einheit der Erfahrung, welche aus jenen erklärt, in jenen möglich gemacht werden soll.

III. Die Analogie der Substanz.

Das kategorische Urtheil mit seiner Kategorie der Substanz hat sich uns als der logische Ort des grammatischen Subjectes erwiesen. Wenn nun die Voraussetzung eines ὑποκείμενον nicht nur der Sprache, sondern der Einheit der Erfahrung dient, so werden wir um den Grundsatz zu finden, das Schema der Kategorie zu bilden haben.

Die Substanz setzt die Realität voraus. Aber die Realität ist das x schlechthin, daher dx; die Substanz dagegen ist das x für ein y. Wenn nun diese Verhältnissbestimmung von x und y objectiven Bestand gewinnen soll, so macht dies in dem vorausgesetzten x eine Schematisirung nothwendig, welche zwar von sinnlicher Gegebenheit unterschieden werden muss, aber einen Hauptbestandtheil der Zeit trifft.

Newton wie Galilei nehmen geradezu die Zeit selbst als das Unwandelbare an, auf welchem sie die Geschwindigkeitsgrösse abtragen. Die Zeit selbst kann dies nicht bedeuten, aber die in der Zeit sich abzeichnende Substanz macht sich dadurch zum Unwandelbaren. Das Schema der Substanz ist die „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit.“ (S. 146.) Die Substanz setzt also ihrerseits das Reale voraus. Wenn aber die Realität vermöge der Continuität sich selbst in der Zeit erzeugt, so gibt die Beharrlichkeit der Substanz die Geltung „eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles Andere wechselt.“ Vermöge dieser Geltung können

nun die empirischen Zeitbestimmungen als Folge und Zugleichsein an der beharrlichen Substanz getroffen werden.

Damit kommen wir zur ersten Analogie, die von allen Verhältnissbestimmungen der Erfahrung vorausgesetzt wird. In den Erscheinungen liegt das Unwandelbare nicht, wie die Eleaten glauben machen wollten. In der Sinnlichkeit etwa der Zeit liegt es aber auch nicht, wie Galilei und Newton noch annehmen. Andrerseits birgt auch der reine Begriff dieses Substratum nicht, wenn er sich nicht zum Grundsatz schematisirt. Im Grundsatz der Analogie legitimirt sich das Object als Gegenstand der Erfahrung, und zwar ist es die Analogie der Substanz, welche in erster Instanz zu einem solchen erforderlich ist.

Denn der Gegenstand der Erfahrung wird ja doch nicht mehr nur als Grösse gedacht, und doch ist er, obwol in Relationen bestehend, als Einheit zu denken. Die Einheit liegt in der Apperception des Grundsatzes, diese aber bethätigt sich an der Apperception des Mannichfaltigen der Wahrnehmungen. Die Wahrnehmungen sind successiv, also wechselnd; die Einheit aber darf nicht fliessend sein, und doch besteht sie an dem Wechselnden.

Durch welche Mittel will man nun eine Brücke schlagen zwischen dem Wechsel innerer Erscheinungen und ständigen Objecten, ohne welche die Erfahrung nicht möglich wäre? Der Gedanke, dass dem Mannichfaltigen der Erscheinung ein Gegenstand der Erfahrung entspreche, an welchem das in mir Wechselnde entweder ebenfalls auf einander folge, oder zugleich sei, dieser Gedanke setzt den schematisirten Begriff von einem „Bleibenden,“ „Beharrlichen“ voraus, an welchem Zustände entweder auf einander folgen, oder zugleich sind. Aber dieses Bleibende ist nicht selbst als ein Gegenstand der Erfahrung gegeben, sondern ohne dasselbe ist das Object innerhalb der in Verhältnissen bestehenden Erfahrung nicht möglich. Folglich ist es die Möglichkeit der Erfahrung, auf welcher der Grundsatz der Substanz beruht. Und derselbe muss dieses den Werth des Gegenstandes der Erfahrung bedingende Grundverhältniss des Beharrenden zum Wechsel feststellen.

Es sind daher zuvörderst zwei Momente für die Bedeutung dieses Grundsatzes zu beachten.

1° das Bleibende ist nicht selbst als ein Ding zu denken. Wir haben uns oben hierbei auf die Eleaten, wie andrerseits

auf Galilei und Newton bezogen. Es muss aber zugleich an Descartes unwillkürlich hierbei gedacht werden: auch die Ausdehnung ist nicht an für sich das Beharrende. Also liegt die Substanz weder in den materiellen Dingen schlechthin, noch in einer der beiden Formen der Sinnlichkeit, sondern sie ist ein Grundsatz.

2° das Beharrende ist aber auch nicht als ein Begriff, noch überhaupt als Denken zu bezeichnen. Und diese Bedeutung der Substanz musste hauptsächlich von Kant abgewehrt werden; denn nicht nur Descartes machte sie dualistisch geltend, sondern auch Leibniz begünstigte dieselbe. Da nun der Phaenomenalismus der Monadologie von Kant genugsam geschätzt war, so lag es ihm vornehmlich an, gegen die um die Arbeit und den Werth der Wissenschaft nicht besorgten idealistischen Träumereien seinen Grundsatz zu verwahren. Daher die durchgängige Beziehung der Substanz auf das im Dasein Wechselnde, auf die Erscheinungen, welche in ihrem Dasein in der Zeit zu bestimmen seien und nur unter Zugrundelegung des Beharrenden bestimmt werden können.

Diese Bedeutung der Substanz wird durch mehrere Ausdrücke klargestellt, welche einerseits dem Vorurtheil des dogmatischen Realismus, andrerseits dem des dogmatischen Idealismus begegnen. In ersterer Beziehung sind die Worte „Substrat" und „Correlat", in letzterer die paradoxen Wendungen zu beachten, welche die Accidenzen und Veränderungen betreffen.

Was zunächst den Ausdruck des Substrates betrifft, so könnte man meinen, dieses Substrat sei schon durch die Zeit als Form der Anschauung gewährleistet. Indessen die Zeit vertritt nur die Form des Nacheinander, oder der Mehrheit der Elemente, wie sie als solche sich gestaltet. Jetzt dagegen gilt es, an diesem Elemente in Bezug auf ihr Dasein in der Zeit Bestimmungen zu treffen. Bestimmen ist die Sache der Kategorie, des Grundsatzes. Die modi, in denen zu bestimmen ist, sind Folge und Zugleichsein. Also werden diese eigene Grundsätze erfordern. Aber um demgemässe Bestimmungen treffen zu können, muss die Substanz als Grundlage für jene Bestimmungen vorhanden sein. Die Substanz ist daher das Substrat der Bestimmungen, nicht eigentlich selbst Bestimmung. Das x muss zu Grunde gelegt sein für irgend ein y.

nun die empirischen Zeitbestimmungen als Folge und Zugleichsein an der beharrlichen Substanz getroffen werden.

Damit kommen wir zur ersten Analogie, die von allen Verhältnissbestimmungen der Erfahrung vorausgesetzt wird. In den Erscheinungen liegt das Unwandelbare nicht, wie die Eleaten glauben machen wollten. In der Sinnlichkeit etwa der Zeit liegt es aber auch nicht, wie Galilei und Newton noch annehmen. Andrerseits birgt auch der reine Begriff dieses Substratum nicht, wenn er sich nicht zum Grundsatz schematisirt. Im Grundsatz der Analogie legitimirt sich das Object als Gegenstand der Erfahrung, und zwar ist es die Analogie der Substanz, welche in erster Instanz zu einem solchen erforderlich ist.

Denn der Gegenstand der Erfahrung wird ja doch nicht mehr nur als Grösse gedacht, und doch ist er, obwol in Relationen bestehend, als Einheit zu denken. Die Einheit liegt in der Apperception des Grundsatzes, diese aber bethätigt sich an der Apperception des Mannichfaltigen der Wahrnehmungen. Die Wahrnehmungen sind successiv, also wechselnd; die Einheit aber darf nicht fliessend sein, und doch besteht sie an dem Wechselnden.

Durch welche Mittel will man nun eine Brücke schlagen zwischen dem Wechsel innerer Erscheinungen und ständigen Objecten, ohne welche die Erfahrung nicht möglich wäre? Der Gedanke, dass dem Mannichfaltigen der Erscheinung ein Gegenstand der Erfahrung entspreche, an welchem das in mir Wechselnde entweder ebenfalls auf einander folge, oder zugleich sei, dieser Gedanke setzt den schematisirten Begriff von einem „Bleibenden," „Beharrlichen" voraus, an welchem Zustände entweder auf einander folgen, oder zugleich sind. Aber dieses Bleibende ist nicht selbst als ein Gegenstand der Erfahrung gegeben, sondern ohne dasselbe ist das Object innerhalb der in Verhältnissen bestehenden Erfahrung nicht möglich. Folglich ist es die Möglichkeit der Erfahrung, auf welcher der Grundsatz der Substanz beruht. Und derselbe muss dieses den Werth des Gegenstandes der Erfahrung bedingende Grundverhältniss des Beharrenden zum Wechsel feststellen.

Es sind daher zuvörderst zwei Momente für die Bedeutung dieses Grundsatzes zu beachten.

1° das Bleibende ist nicht selbst als ein Ding zu denken. Wir haben uns oben hierbei auf die Eleaten, wie andrerseits

auf Galilei und Newton bezogen. Es muss aber zugleich an Descartes unwillkürlich hierbei gedacht werden: auch die Ausdehnung ist nicht an für sich das Beharrende. Also liegt die Substanz weder in den materiellen Dingen schlechthin, noch in einer der beiden Formen der Sinnlichkeit, sondern sie ist ein Grundsatz.

2° das Beharrende ist aber auch nicht als ein Begriff, noch überhaupt als Denken zu bezeichnen. Und diese Bedeutung der Substanz musste hauptsächlich von Kant abgewehrt werden; denn nicht nur Descartes machte sie dualistisch geltend, sondern auch Leibniz begünstigte dieselbe. Da nun der Phaenomenalismus der Monadologie von Kant genugsam geschätzt war, so lag es ihm vornehmlich an, gegen die um die Arbeit und den Werth der Wissenschaft nicht besorgten idealistischen Träumereien seinen Grundsatz zu verwahren. Daher die durchgängige Beziehung der Substanz auf das im Dasein Wechselnde, auf die Erscheinungen, welche in ihrem Dasein in der Zeit zu bestimmen seien und nur unter Zugrundelegung des Beharrenden bestimmt werden können.

Diese Bedeutung der Substanz wird durch mehrere Ausdrücke klargestellt, welche einerseits dem Vorurtheil des dogmatischen Realismus, andrerseits dem des dogmatischen Idealismus begegnen. In ersterer Beziehung sind die Worte „Substrat" und „Correlat", in letzterer die paradoxen Wendungen zu beachten, welche die Accidenzen und Veränderungen betreffen.

Was zunächst den Ausdruck des Substrates betrifft, so könnte man meinen, dieses Substrat sei schon durch die Zeit als Form der Anschauung gewährleistet. Indessen die Zeit vertritt nur die Form des Nacheinander, oder der Mehrheit der Elemente, wie sie als solche sich gestaltet. Jetzt dagegen gilt es, an diesem Elemente in Bezug auf ihr Dasein in der Zeit Bestimmungen zu treffen. Bestimmen ist die Sache der Kategorie, des Grundsatzes. Die modi, in denen zu bestimmen ist, sind Folge und Zugleichsein. Also werden diese eigene Grundsätze erfordern. Aber um demgemässe Bestimmungen treffen zu können, muss die Substanz als Grundlage für jene Bestimmungen vorhanden sein. Die Substanz ist daher das Substrat der Bestimmungen, nicht eigentlich selbst Bestimmung. Das x muss zu Grunde gelegt sein für irgend ein y.

Der Ausdruck ist nicht überall in diesem Sinne klar und eindeutig. So wird in dem „Beweis" des Satzes in der zweiten Auflage von der Zeit selbst gesagt, „in welcher, als Substrat (als beharrlicher Form der innern Anschauung) das Zugleichsein sowol als die Folge allein vorgestellt werden kann." (S. 175.) Der Nachdruck würde hier, um Missverstand zu verhüten, auf „vorgestellt werden" zu legen sein, und zwar müsste dies im Sinne von „bestimmt werden" gelten. Aber die Form der innern Anschauung kann schlechterdings nicht in der Bedeutung der Substanz als beharrlich gedacht werden. Es ist dies auch keineswegs die Absicht der ganzen Ausführung; denn es wird auch hier die Substanz als das „Substrat alles Realen" bezeichnet, als das Beharrliche, „womit in Verhältniss alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können." In den Erscheinungen also, nicht schlechthin in der Form der Zeit liegt das Substrat, und nur weil es für die Gegenstände der Erfahrung, ihrem Dasein nach, zur Grundbedingung wird, so kann in gesteigertem Ausdruck gesagt werden: „welches die Zeit überhaupt vorstellt," nämlich soweit sie an Gegenständen in Betracht kommt. Diese nothwendige und selbstverständliche Einschränkung enthält eine Wendung der ersten Auflage: „das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist." (S. 176.) Und in diesem Sinn wird die Substanz auch „das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen" genannt.

Man kann die Selbstverständigkeit des Gedankens, dass die Zeit nicht selbst als das Beharrliche jemals gemeint sein konnte, auch aus den Erwägungen schliessen, dass sogar Folge und Zugleichsein von modis der Zeit unterschieden worden sind, geschweige das Beharrliche. Vielmehr ist „in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst," also nicht etwa die Zeit, sondern die Grundlage zur Zeit-Bestimmung, welche selbst als Gegenstand κατ᾽ ἐξοχήν, als das umfassende Fundament aller Erfahrungs-Gegenständlichkeit zu gelten hat.[1])

---

[1]) An diesem Punkte lässt sich Laas' Missverständniss bezeichnen. Er verwechselt die absolute Zeit, von der er annimmt, dass Kant sie mit dem Correlat der Zeitbestimmung meine, mit der idealen subjectiven, die

So sehr nun diese transscendentale Geltung der Substanz für die Möglichkeit der Erfahrung zu Tage liegt, so ist damit doch zugleich für den Inhalt des einzelnen Gegenstandes der Erfahrung der Schwerpunkt in die Bestimmungen gelegt, deren Grundlage sie bildet. „Die Bestimmungen einer Substanz . . heissen Accidenzen." (S. 178.) Diesen pflegt man nun, wie sie das Dasein der Substanz bestimmen, so auch selbst ein Dasein beizulegen, alsdann nennt man sie Inhärenzen, wie die Bewegung an der Materie als der Subsistenz. „Allein hieraus entspringen viel Missdeutungen und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidens nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet." (S. 178.) Durch die Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes ist es unvermeidlich, das Wechselnde von dem Beharrenden „gleichsam abzusondern und im Verhältniss auf das eigentlich Beharrliche und Radikale zu betrachten, daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältniss enthielte." Mithin ist die Substanz die Bedingung zu allen den Analogieen, welche an den Accidenzen sich darstellen.

Da nun aber alle Positivität in den modis liegt, involvirt das Bleibende die Modification oder die „Veränderung." Die Veränderung betrifft nur den Wechsel des Zustandes, und so können wir in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck sagen: „nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel." (S. 179.) Die Parodoxie dieses Ausdrucks dürfte sich aber dahin noch steigern lassen: dass es überhaupt keine Veränderung, sondern nur Wechsel der Bestimmungen gebe. Dies scheint Kant sagen zu wollen mit dem Satze: „Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden." Denn an

---

Kant lehrt und die er selbst, als Kant entgegen, annimmt und demonstrirt. Er übersieht ferner, dass die Substanz nur die Bedingung der Verhältnisse ist. Er vermuthet endlich die Wurzel der „Irrlehre vom Bleiben der Zeit" in psychologischen Dingen, im Ich, während sie eine mechanische Voraussetzung ist, die bei Euler und Newton gemacht wird. „Kants Analogieen der Erfahrung" S. 72, 97, 98, 105, 130: „Beharrlich ist ausser Raum, Zeit und Ich . . viertens die Materie." Aehnlich zu berichtigen: Riehl, Kriticismus II, S. 118; Wundt, Logik I. S. 415, 435, 479 ff, 494.

diesen ist die wahrnehmbare Veränderung lediglich eine Bestimmung.

Mit dieser Consequenz gewinnt die Substanz erst ihre volle Bedeutung für die Einheit der Erfahrung. Das Beharrende ist nur dem Wechsel seiner Bestimmungen unterworfen, und nur in diesem Wechsel veränderlich. Durch diesen Charakter, der die Veränderung vielmehr zur Unveränderlichkeit stempelt, wird ein mathematischer Grundsatz der Erfahrung auf die Substanz anwendbar, und dadurch erst der Grundsatz der Substanz vollendet. Wir dürfen nämlich nunmehr die Substanz zugleich als Grösse denken, zunächst als diejenige, „die man Dauer nennt.“ (S. 176.) Aber nicht allein diese zeitliche Grösse ist der Substanz beizulegen, sofern sie das nur im Wechsel Veränderliche bedeutet, sondern auch dem vollen Gehalte der extensiven Grösse, also auch dem Raume nach ist sie als Grösse zur Bestimmungsgrundlage zu machen. Und dies ist unentbehrlich; denn auch die Bestimmungen werden ja vorzugsweise in Grössenangaben getroffen.

Dies ist daher das wichtige abschliessende Moment, welches zu den beiden oben ausgezeichneten hinzutritt.

3° Das Schema der beharrlichen Substanz verbindet sich mit dem der gleichartigen Grösse, um das Beharrliche zu einem unveränderlichen Quantum zu machen.

Nun erst kann das Schema den Grundsatz gestalten. Und es ist begreiflich, dass die dynamischen Grundsätze die Verbindung ihrer Schemata mit den mathematischen voraussetzen, weil auch die Gesetze, denen die Analogieen zu Grunde liegen, der mathematischen Grössenverhältnisse nicht entrathen können. Die Naturgesetze sind Quantitätsbestimmungen. Und die Substanz ist die Grundlage der Naturgesetze. Deswegen hat Kant, nachdem er schon in der ersten Auflage getadelt hatte, der Satz von der Substanz stehe „nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* bestehenden Gesetze der Natur“ (S. 177),[1]) die Formel des Satzes in der zweiten Auflage dahin verändert, dass nunmehr die Substanz schlechthin als die Natur hingestellt wird. Von dieser gewaltigen Beziehung enthielt die frühere Formel nichts.

„Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Sub-

---

[1]) Vgl. Aug. Stadler, Kants Theorie der Materie S. 143.

stanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Woher kommt auf einmal die Natur, in welcher Etwas sich nicht verändere? In der That liegt hier der Grund der Natur, wie denn überall die Substanz die Grundlage der Natur ist, von den Eleaten ab bis zu Leibniz.

Denn unter Natur „verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze und zwar *a priori*, welche allererst eine Natur möglich machen." (S. 200.) Da sonach Natur der Zusammenhang des Daseins der Erscheinungen ist, die Substanz aber nur als „Substrat" und „Correlat" der Verhältnisse gedacht wird, so ist die Bestimmung, dass das Quantum dieser Substanz unveränderlich sei, ebenso von dogmatischem Realismus gänzlich frei, wie von dogmatischen Spiritualismus. Denn auch diese Bestimmung erfolgt nicht „dogmatisch", sondern allein aus der Beziehung auf mögliche Erfahrung. Wäre nämlich das Quantum der correlativen Substanz veränderlich, würden Substanzen entstehen oder vergehen, so würde die Einheit der Zeit, damit die „Identität des Substratum", als „dasjenige, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann (S. 178), und damit die Einheit der Erfahrung aufgehoben sein. Unter dieser transscendentalen Beleuchtung wird die Unveränderlichkeit auch des Quantums des Correlats aller Erscheinungen durchsichtig: die Constanz der Natur ist der Grundbegriff derjenigen Erfahrung, welche mathematische Naturwissenschaft bedeutet.

So ist denn die Substanz vom blossen „Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit" zum beharrlichen Quantum der Natur geworden. Durch diese Vereinigung aber von sinnlichen und Denk-Elementen sind die Schwierigkeiten gehoben, welche von jeher das Substanz-Problem umgeben haben. Die Substanz ist jetzt nicht mehr *res extensa*, nämlich nicht allein solche; aber sie hat das Verhältniss zur Ausdehnung keineswegs verloren, sondern ist als unveränderliche extensive Grösse bestimmt. Die unendliche Ausdehnung ist dadurch begrenzte Natur geworden. Und nichts darf als beharrlich, darf als Substanz bezeichnet werden, was nicht im Raume als Grösse gegeben wäre.

Grösse aber setzt den Begriff, setzt das Denken voraus. So erklärt es sich, dass die Substanz auch als Grundlage des Denkens gedacht werden konnte, nicht lediglich als *res cogitans* im Dienste des Seelen-Dogmatismus. Wie Leibniz die geometrische Ausdehnung Descartes' für den Substanzbegriff nicht genügte, er vielmehr die Kraft hinzunahm, so sehen wir jetzt, dass die Kraft als das Gesetz der Natur eine Analogie ist, welche auf einem reinen Begriffe beruht, also das Denken voraussetzt, das sich in der Anschauung schematisiren muss. So ist die Substanz also wirklich Denken, aber ein Denken, welches im Grundsatze mit der Anschauung verschmilzt. Und das Quantum stellt diese Durchdringung dar.

Somit sind in diesem Substanz-Quantum die Grundbegriffe des Stoffs gewonnen, und der Begriff der „Materie (Substanz)“ (S. 177) ist damit fundamentirt, ohne dass man der Monade bedürfte, und ohne dass andrerseits das materielle Atom von Nöthen wäre. Diese Consequenzen liegen jedoch in einer Verbindung der extensiven Substanz mit der intensiven Realität, welche uns in diesen Betrachtungen vorläufig nicht zu beschäftigen hat. So bleiben die näheren Voraussetzungen für den Begriff der Materie füglich unerwogen. Wir gehen jetzt zu den Bestimmungsgesetzen über, welche an jenem Substrate möglich werden, und zu deren Behufe dieses vorausgesetzt wurde, deren „Bedingung“ es ist.

IV. Die Analogie der Causalität.

Das hypothetische Urtheil mit seiner synthetischen Einheit der Causalität ist der logische Ort des Begriffs der Bedingung oder des Gesetzes. Dieser Begriff ist eine That des reinen Denkens, und als Function ohne directe sinnliche Beziehung. Das Aufsuchen einer solchen aber für die Schematisirung wird durch einen andern charakterisirenden Terminus erleichtert. Die hypothetische Einheit ist „Consequenz“ und in dieser liegt die sinnliche Folge, welche als Wann-so zum Wenn-so wird. Die Schematisirung der Causalität ist daher nur die Rückkehr von der Consequenz zur Function. Das Schema „besteht hier also in der Succession des Mannichfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.“ (S. 147.) Die Consequenz als Function gedacht, das ist das Schema.

Was muss nun das Problem des Grundsatzes sein, zu dem das Schema sich gestaltet? Offenbar der Begriff der Veränderung; denn diese ist die positive Bestimmung der Substanz. Es ist „alles was sich verändert, bleibend.“ „Das Beharrliche (die Substanz) wird verändert.“ (S. 179.) Mithin ist Veränderung das Charakteristikum der Substanz.

1° Und in der Bestimmung der Veränderung bestimmt sich dieselbe positiv in ihren Accidenzen. Die Naturgesetze sind in der That Gesetze der Veränderungen der Substanz in der Natur, nämlich die Bestimmungen ihrer Accidenzen, etwa der Bewegungen an der Substanz der Materie. Daher hat Kant für den vagern Ausdruck des „Geschehens“ in der zweiten Auflage den Begriff der Veränderung in die Formel aufgenommen. „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“

Der Gedankengang in dieser Darlegung der crux metaphysicorum ist, wie nicht anders erwartet werden kann, gegen Hume gerichtet, der daher gar nicht genannt zu werden braucht. Es muss also bewiesen werden das Paradoxon, dass wir den reinen Begriff der Causalität desshalb als „klaren Begriff“ aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir ihn in dieselbe „gelegt hatten, und diese daher . . allererst zu Stande brachten.“ (S. 186.) In der Synthesis der Wahrnehmungen „buchstabiren“ wir bloss die Succession unserer subjectiven Zustände und erreichen desshalb nur „comparative Allgemeinheit.“ Meine „Imagination“ (S. 181) setzt Eines vorher, das Andere nachher: das objective Verhältniss dieser Erscheinungen bleibt dadurch unbestimmt. Wollen wir unsere Wahrnehmungen als Erfahrung im Sinne einer nothwendigen und einzig bestimmten Verbindung „lesen“, so sind wir auf die formale Bedingung angewiesen, in welcher allein Nothwendigkeit wurzeln kann. Die „logische Klarheit“ des Begriffs der Causalität setzt freilich voraus, dass wir „davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe . . war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also *a priori* vor ihr vorher.“ (S. 186.)

Der ganze Absatz, in welchem der angezogene Satz steht, macht auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen der Geltung und der psychologischen Erwerbung besteht. Und wie wenig Kant von der Originalität Humes betroffen ist, ersieht

man aus der Wendung, es scheine, als widerspreche diese behauptete Geltung der Causalität „allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unsres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchem wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen eine Regel zu entdecken geleitet werden." Und doch fehlt die Pointe gegen den neuesten Urheber dieser „jederzeit gemachten Bemerkungen" nicht: die Regel der Causalität würde dann „ebenso zufällig sein, als die Erfahrung selbst. Die Ueberzeugung von der Erfahrung als Wissenschaft entwurzelt das sensualistische Vorurtheil über die Entstehung dieser Bedingung der Erfahrung.

2° Diese Geltung der Causalität als Bedingung der Erfahrung liegt in dem Begriffe der „Verknüpfung", der ebenfalls in die Formel aufgenommen worden ist. *Necessary connexion* war Humes Schlagwort, wie bereits Descartes von der *connexion nécessaire* redet. In der Verknüpfung, in der Synthesis und ihren Einheiten liegt die Einheit der Erfahrung, liegen die Einheiten der Gegenstände der Erfahrung. Verknüpfung kann daher nicht mit Association oder Combination gleichgeltend sein, Verknüpfung muss Nothwendigkeit bedeuten; denn nur der Nothwendigkeit wegen wird sie angenommen, sofern sie der Erfahrung und ihrer Gegenstände wegen angenommen wird. Synthetische Nothwendigkeit ist und giebt Objectivität. Sollen den subjectiven Wahrnehmungen objective Verhältnisse entsprechen, so müssen in einer synthetischen Einheit, welche als solche nothwendig ist, dieselben gegründet sein.

Dieser Gedanke ist der leitende; und man darf auf diese Stelle im Anfange der zweiten Analogie als auf eine höchst glückliche Auseinandersetzung des, wie wir sahen, (oben S. 359) auch Schopenhauer unverständlich gebliebenen Begriffs vom „Gegenstande der Vorstellung" hinweisen. Die Erscheinung, die ich, obwohl sie nur der „Inbegriff" der Vorstellung ist, als Gegenstand ihr gegenübersetze, kann nur insoweit als Object gelten, als sie „unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object." (S. 183.) Die gleiche Bestimmung wird wiederholt: „Wenn wir untersuchen,

was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen.“ (S. 187.) So erkennen wir denn auch an der Causalität, was das strengste Kriterium der Kategorie überhaupt ist: den Begriff des Gegenstandes nicht bloss deutlich, sondern erst möglich zu machen. (S. 188)[1]) Soll die subjective Succession als eine objective Causalität erkennbar sein, so muss die verknüpfende Einheit diese Nothwendigkeit begründen.

Dieser Seite der Kantischen Lehre ist Helmholtz beigetreten, auch im Wesentlichen der Beweise, wenngleich mit psychologisch-metaphysischem Anklang. Wie nach Kant die synthetische Einheit das Object der Erfahrung erst möglich macht, so sagt Helmholtz: „Wir können überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjecten kommen, ohne das Gesetz der Causalität schon in uns wirkend zu haben, es kann also auch nicht erst aus den Erfahrungen, die wir an Naturobjecten gemacht haben, abgeleitet sein.“[2]) Indem sich Helmholtz ferner gegen Stuart Mill wendet, macht er das Kantische Argument von der „comparativen Allgemeinheit“ geltend. „Dem gegenüber will ich hier nur zu bedenken geben, dass es mit dem empirischen Beweise des Gesetzes vom zureichenden Grunde äusserst misslich aussieht. Denn die Zahl der Fälle, wo wir den causalen Zusammenhang von Naturprozessen vollständig glauben nachweisen zu können, ist verhältnissmässig gering gegen die Zahl derjenigen, wo wir dazu noch durchaus nicht im Stande sind. Jene ersteren gehören fast ausschliesslich der unorganischen Natur an, zu den unverstandenen Fällen gehört die Mehrzahl der Erscheinungen in der organischen Natur. . . Wäre also das Causalgesetz ein Erfahrungsgesetz, so sähe es mit seinem inductiven Beweise sehr misslich aus.“

---

[1]) Durch diese Anführungen berichtigen wir eine Bemerkung Adolf Ficks: „Merkwürdigerweise ist ihm (Kant) das einfachste und schlagendste Argument entgangen, das in der soeben angedeuteten Ueberlegung besteht.“ (Die Welt als Vorstellung, Academischer Vortrag, Würzburg 1870. S. 7.)

[2]) Handbuch der physiologischen Optik S. 453 f.

Aber auch das umfassendste und wichtigste Argument, dass nämlich auf der Apriorität des Causalgesetzes die Möglichkeit der Erfahrung beruhe, wird von Helmholtz vertreten, wenngleich nicht im strengen Sinne der synthetischen Möglichkeit. „Endlich trägt das Causalgesetz den Charakter eines rein logischen Gesetzes auch wesentlich darin an sich, dass die aus ihm gezogenen Folgerungen nicht die wirkliche Erfahrung betreffen, sondern deren Verständniss, und dass es desshalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden kann."

Wenn nun aber die Kategorie der Causalität *a priori* sein soll, so ist transscendental unvermeidlich zu fragen: ob nicht auch die Abstraction des Mannichfaltigen, das jene Einheit zu verbinden hat, also der Raum, sofern er als „die Vorstellung einer blosen Möglichkeit des Beisammenseins" gedacht wird, *a priori* sein müsse. Zugestanden bleibt hierbei immer, dass Kant nicht untersucht habe, wieviel bei der Ausbildung der räumlichen Vorstellungen, also abgesehen von der „blosen Möglichkeit des Beisammenseins," in der Erfahrung erworben werde.

Diese und ähnliche Ansichten nehmen von der Kantischen Causalität nur den Begriff, nur die Kategorie auf; dass diese aber zum Grundsatze sich schematisiren muss, das wird kaum berücksichtigt, wenigstens nicht verwerthet. Indem wir diesen Kern der Frage in Erwägung nehmen, so werden alle psychologischen Auffassungen hinfällig, denn diese können sich nur auf den Begriff beziehen.

Der Grundsatz, den wir zu beleuchten haben, ist eine Analogie, welche als transscendentale Grundlage zu dienen hat für die Naturgesetze, als deren Fälle die Gegenstände und somit als Gegenstände der Erfahrung constituirt werden. Die Bedeutung der Causalität ist desshalb nicht darin zu suchen, dass durch den Begriff der Ursache ein einzelner Gegenstand als einzelner zur Ursache legitimirt werde; denn alsdann schiene der Gegenstand immer schon ohne die Causalitätsbestimmung als vorhanden angenommen, der durch dieselbe nur zur Ursache gemacht würde. Der Grundsatz soll jedoch den Gegenstand als Gegenstand und zwar als Gegenstand der Erfahrung allererst constituiren.

Diese Bedeutung der Causalität, den Gegenstand als solchen

zu constituiren, also dass er ohne dieselbe gar nicht als Gegenstand vorhanden wäre, liegt schon in der Beziehung der Analogie der Causalität auf die Substanz als die „Bedingung“ der Analogie. Was für die Causalität also vorausgesetzt wird, das ist die Substanz, deren Veränderungen an ihr selbst nicht anders positiv bestimmt werden können als in ihren Accidenzen, das will sagen, vermöge der Verhältnissbestimmungen, deren eine die Causalität bezeichnet. Es ist ein Modus der Substanz, den wir als Causalität bestimmen. Und wenn eine Veränderung, wenn ein Modus der Substanz vermöge der Causalität bestimmt ist, so ist in dieser Analogie ein Gegenstand der Erfahrung constituirt, die Analogie selbst ist der Gegenstand.

Auch diese Art transscendentaler Constituirung des Gegenstandes idealisirt denselben; nichtsdestoweniger besagt doch auch sie nichts Anderes, als was die allgemeine wissenschaftliche Ansicht vom Gegenstande festsetzt. Das Ding gilt als der Inbegriff seiner Eigenschaften. Diese Eigenschaften sind aber eben zu bestimmen, und sie werden causal bestimmbar. Wenn ich im Wechsel der Zustände der Substanz die Elemente der Veränderung aus dem Wann-so zum Wenn-so zu bestimmen vermag, so ist die Consequenz als Function gedacht, so ist in derselben das Verhältniss der Elemente als Gegenstand constituirt. Die Eigenschaft selbst macht den Gegenstand, und nur sofern man von einer Gruppe, von einer Mehrheit von Verhältnissen, also von Eigenschaften reden darf, kann man den Gegenstand auch als den Inbegriff seiner Eigenschaften bezeichnen.

3⁰ Die Bedeutung der Causalität als Grundsatz kennzeichnet der Begriff der „Ordnung“, welcher schärfer als der der Verknüpfung diese den Gegenstand constituirende Geltung ausdrückt. In der Ordnung des Verhältnisses besteht schlechthin der Gegenstand, und er kann darin mit aller Objectivität bestehen, denn die Ordnung erfolgt an der Bedingung der Substanz. Daher hat Kant diesen Begriff ganz besonders hervorgehoben und variirt, zunächst als „Ordnung unter unseren Vorstellungen“, sodann bestimmter in der Reihe der Wahrnehmungen, und endlich für das Object. „Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension . . so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt.“ (S. 189 f.) Die Causalität,

Aber auch das umfassendste und wichtigste Argument, dass nämlich auf der Apriorität des Causalgesetzes die Möglichkeit der Erfahrung beruhe, wird von Helmholtz vertreten, wenngleich nicht im strengen Sinne der synthetischen Möglichkeit. „Endlich trägt das Causalgesetz den Charakter eines rein logischen Gesetzes auch wesentlich darin an sich, dass die aus ihm gezogenen Folgerungen nicht die wirkliche Erfahrung betreffen, sondern deren Verständniss, und dass es desshalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden kann.“

Wenn nun aber die Kategorie der Causalität *a priori* sein soll, so ist transscendental unvermeidlich zu fragen: ob nicht auch die Abstraction des Mannichfaltigen, das jene Einheit zu verbinden hat, also der Raum, sofern er als „die Vorstellung einer blosen Möglichkeit des Beisammenseins“ gedacht wird, *a priori* sein müsse. Zugestanden bleibt hierbei immer, dass Kant nicht untersucht habe, wieviel bei der Ausbildung der räumlichen Vorstellungen, also abgesehen von der „blosen Möglichkeit des Beisammenseins,“ in der Erfahrung erworben werde.

Diese und ähnliche Ansichten nehmen von der Kantischen Causalität nur den Begriff, nur die Kategorie auf; dass diese aber zum Grundsatze sich schematisiren muss, das wird kaum berücksichtigt, wenigstens nicht verwerthet. Indem wir diesen Kern der Frage in Erwägung nehmen, so werden alle psychologischen Auffassungen hinfällig, denn diese können sich nur auf den Begriff beziehen.

Der Grundsatz, den wir zu beleuchten haben, ist eine Analogie, welche als transscendentale Grundlage zu dienen hat für die Naturgesetze, als deren Fälle die Gegenstände und somit als Gegenstände der Erfahrung constituirt werden. Die Bedeutung der Causalität ist desshalb nicht darin zu suchen, dass durch den Begriff der Ursache ein einzelner Gegenstand als einzelner zur Ursache legitimirt werde; denn alsdann schiene der Gegenstand immer schon ohne die Causalitätsbestimmung als vorhanden angenommen, der durch dieselbe nur zur Ursache gemacht würde. Der Grundsatz soll jedoch den Gegenstand als Gegenstand und zwar als Gegenstand der Erfahrung allererst constituiren.

Diese Bedeutung der Causalität, den Gegenstand als solchen

zu constituiren, also dass er ohne dieselbe gar nicht als Gegenstand vorhanden wäre, liegt schon in der Beziehung der Analogie der Causalität auf die Substanz als die „Bedingung" der Analogie. Was für die Causalität also vorausgesetzt wird, das ist die Substanz, deren Veränderungen an ihr selbst nicht anders positiv bestimmt werden können als in ihren Accidenzen, das will sagen, vermöge der Verhältnissbestimmungen, deren eine die Causalität bezeichnet. Es ist ein Modus der Substanz, den wir als Causalität bestimmen. Und wenn eine Veränderung, wenn ein Modus der Substanz vermöge der Causalität bestimmt ist, so ist in dieser Analogie ein Gegenstand der Erfahrung constituirt, die Analogie selbst ist der Gegenstand.

Auch diese Art transscendentaler Constituirung des Gegenstandes idealisirt denselben; nichtsdestoweniger besagt doch auch sie nichts Anderes, als was die allgemeine wissenschaftliche Ansicht vom Gegenstande festsetzt. Das Ding gilt als der Inbegriff seiner Eigenschaften. Diese Eigenschaften sind aber eben zu bestimmen, und sie werden causal bestimmbar. Wenn ich im Wechsel der Zustände der Substanz die Elemente der Veränderung aus dem Wann-so zum Wenn-so zu bestimmen vermag, so ist die Consequenz als Function gedacht, so ist in derselben das Verhältniss der Elemente als Gegenstand constituirt. Die Eigenschaft selbst macht den Gegenstand, und nur sofern man von einer Gruppe, von einer Mehrheit von Verhältnissen, also von Eigenschaften reden darf, kann man den Gegenstand auch als den Inbegriff seiner Eigenschaften bezeichnen.

3° Die Bedeutung der Causalität als Grundsatz kennzeichnet der Begriff der „Ordnung", welcher schärfer als der der Verknüpfung diese den Gegenstand constituirende Geltung ausdrückt. In der Ordnung des Verhältnisses besteht schlechthin der Gegenstand, und er kann darin mit aller Objectivität bestehen, denn die Ordnung erfolgt an der Bedingung der Substanz. Daher hat Kant diesen Begriff ganz besonders hervorgehoben und variirt, zunächst als „Ordnung unter unseren Vorstellungen", sodann bestimmter in der Reihe der Wahrnehmungen, und endlich für das Object. „Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension . . so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Object bestimmt." (S. 189 f.) Die Causalität,

als Ordnung successiver Wahrnehmungen gedacht, bestimmt dieselben zum Objecte, constituirt in diesem ihrem Verhältniss den Gegenstand der Erfahrung. Wenn der Wechsel der Vorgänge als Veränderung der Zustände einer Substanz causal bestimmt ist, so ist dieselbe objectivirt.

Und diese Art von Objectivirung, welche die Causalität ermöglicht, fehlte uns bisher, und sie allein schien den Gegenstand als Gegenstand der Erfahrung zu erzeugen. Denn das Was des Gegenstandes wird freilich nicht von der Analogie gegeben, sowenig wie seine extensive Grösse. Aber die beiden Grössen-Arten sind doch nur die mathematischen Anlagen, welche an der nähern Vorbedingung der Substanz in den Analogieen, und zunächst in der der Causalität zur Entfaltung des Gegenstandes reifen. *a* und *b* selbst muss die Wahrnehmung darreichen, deren Objectivirung in der intensiven Grösse erfolgt, in welcher *a* und *b* ihre Wurzel haben, aus der sie zu extensiven Anschauungs-Grössen erwachsen. Aber *a* sowol wie *b*, wie ihre Verbindung mit einander zur Strecke gäbe nichts als höchstens ein Vergleichungsgebild, welches in keiner andern Beziehung einen Gegenstand darzustellen vermöchte. Wenn wir in der Verbindung von *a* und *b* einen Gegenstand suchen, so nehmen wir dieselbe so in Anspruch, dass nicht ihre Summirung etwa, noch sonst ihr extensives Verhältniss, sondern lediglich ihr Verhältniss zu einander, in dem sie an und für sich selbst gleichgültig werden, in Frage kommt.

Und damit erst erfüllt sich die Forderung des Gegenstandes Denn was seinen sonstigen Inhalt betrifft, so haben für diesen erstlich die mathematischen Grundsätze zu sorgen und dann die Analogie der Substanz. In der Causalität ist der alleinige Inhalt: die Form der Bestimmung des Verhältnisses von *a* und *b* zu einander, dass „ich erstlich nicht die Reihe umkehren . . kann . ., zweitens dass, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge.“ (S. 188.) Diese Ordnung von *a* und b macht diesen Wechsel an der vorausgesetzen Substanz zum Gegenstande der Erfahrung. Weder *a* oder *b* allein, noch ihre extensive Verbindung ergaben einen Gegenstand der Erfahrung. Erfahrung bedeutet die Bestimmung des Verhältnisses im Dasein der Erscheinungen als Grössen.

Diesen Unterschied legt eine Stelle der Prolegomena in besonderer Eindringlichkeit dar: „Am meisten aber muss der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogieen der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht, sowie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, . . so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr, nach allgemeinen Gesetzen . . Mehr kann ich hier als in Prolegomenen nicht anführen, als nur, dass ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine bloss empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten . . empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem blossen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben, und aus diesem Gesichtspunkte die Beweisart zu beurtheilen." [1]) Die Causalität als Verhältnissbestimmung trifft zwar der Grösse nach nicht den Inhalt, aber sie bestimmt das Dasein, und im Dasein erst wird letztlich der Gegenstand gefordert und bewährt. Es ist das Höchste in gewissem Betracht, was daher der Ordnung zugeschrieben wird: dass sie das Dasein gestalte, und in dessen Bestimmung zugleich die Erzeugung, weil die Objectivirung desselben leiste. Es dürfte dies vielleicht als der nächste Anlass gelten, der Kant bewogen hat, in der ersten Auflage diesen Grundsatz als den „der Erzeugung" zu formuliren.

Des Folgenden wegen müssen die von Kant hierbei gebrauchten Beispiele erörtert werden. Die Apprehension des Mannichfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, ist successiv. Aber in der Reihe dieser einzelnen Wahrnehmungen ist keine bestimmte Ordnung, die es nothwendig machte, mit welcher ich anfangen, zu welcher ich fortgehen, bei welcher ich endigen müsste. Ich kann von der Spitze anfangen, und beim Boden endigen oder umgekehrt u. s. f. Wenn ich dagegen ein Schiff den Strom hinabtreiben sehe, so ist in

---

[1]) Bd. III. S 72, f.

der Folge meiner Wahrnehmungen eine dieselben bindende Ordnung. „Es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte.“ (S. 183.) Was heisst das hier: „Es ist unmöglich“? Offenbar nichts Anderes als: es ist gegen die Regel, nach welcher ich diese Wahrnehmungen verknüpfe, und vermöge der zu beweisenden apriorischen Bindekraft verknüpfen darf. Bei der Apprehension des Hauses binde ich mich an eine solche Regel nicht. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass die Apprehension des Hauses darum das blosse Spiel einer Einbildung sei. Die objective Realität des Zugleich, welche hier wirksam ist, wird jedoch erst in der folgenden Analogie erwogen werden. Der Grundsatz der Causalität soll nur die Objectivität der Wahrnehmungen verbürgen, „in Ansehung der Reihe“ derselben. Diese Einschränkung, so wenig sie von Nöthen zu sein scheinen möchte, hat Kant dennoch nicht unterlassen. Und in dem zusammenfassenden Ausdruck, dass der Grundsatz der Causalität von allen Gegenständen der Erfahrung gelte, weil er der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung sei, fehlt die Parenthese nicht: „von allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession)“. Für andere Bedingungen müssen andere synthetische Einheiten die geforderte Objectivität herstellen. Es ist unrichtig, Causalität und Objectivität überhaupt gleichzusetzen.

Gegen diese Ansicht, und zwar ausgehend von diesen Beispielen, hat Schopenhauer schon in der Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ anzukämpfen unternommen. Sein Versuch entspringt jedoch aus zwei Irrthümern, von denen wir den einen bereits erkannt haben, und hier nur zu einer neuen erschrecklichen Anwendung kommen sehen, den andern aber durch den letzten Theil unserer positiven Entwickelung bereits abgewehrt haben.

Schopenhauer knüpft seine Einwände an die Beispiele vom Hause und dem Schiffe an: „Ich behaupte dagegen, dass beide Fälle gar nicht unterschieden sind, dass beides Begebenheiten sind, deren Erkenntniss objectiv ist, d. h. eine Erkenntniss von Veränderungen realer Objecte, die als solche vom Subjecte er-

kannt werden."[1]) Wir lassen vorerst die Verwunderung darüber nicht zu Worte kommen, als ob nach Kant beide Begebenheiten nicht objectiv sein sollten; müssen aber auf dieses „d. h." weiter fragen: das heisst? Und wenn wir so fragen, so ist Schopenhauer offenherzig genug, ein paar Seiten später uns Rede zu stehen. „Kant sagt a. a. O., dass eine Vorstellung nur dadurch objective Realität zeige, (das heisst doch wohl von blossen Phantasmen unterschieden werde) dass wir ihre nothwendige und einer Regel (dem Causalgesetz) unterworfene Verbindung mit anderen Vorstellungen und ihre Stelle in der bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unserer Vorstellungen erkennen."[2]) Hier wird es deutlich, dass Schopenhauer die Strenge des Begriffs der objectiven Realität nicht erfasst hat; denn er unterscheidet sie nur von Phantasmen, während sie doch auch von Vorstellungen zu unterscheiden ist, die, ohne Phantasmen zu sein, nur nicht Erfahrung als mathematische Naturwissenschaft ergeben. Obschon er einsieht, dass nach Kant die objective Realität der Vorstellung an der Nothwendigkeit derselben sich zeige, substituirt er dennoch der ersteren die ihm selbst eigene Bedeutung der Realität, mit dem bezeichnenden „doch wohl"; dasselbe „d. h." fanden wir auch an der zuerst angeführten Stelle. Und doch ist in den Prolegomenen ausdrücklich gesagt worden: „Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeinheit Wechselbegriffe." Hält man diesen Gedanken fest, so kann der Schopenhauer'sche Angriff nicht irre führen. Wenige Bemerkungen werden dies deutlich machen.

Die Belehrung, die bei Gelegenheit dieser beiden Beispiele gegen Kant für nöthig erachtet wird, dass in jenen Beispielen gleicherweise „Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander" vorliegen, ist höchst überflüssig; denn dies ist natürlich nicht bestritten worden. Die Frage ist nur: welchen Grund hat es, dass ich der Succession meiner Vorstellungen von dem Mannichfaltigen des Hauses nicht die Nothwendigkeit dieser und nur gerade dieser Ordnung beimesse, im Gegensatz zu der Apprehension des den Strom hinabtreibenden Schiffes. Es ist nicht richtig zu sagen: „daraus, dass die Succession der

---

[1]) Satz vom Grunde. 3. Aufl. S. 86. WW. Bd. I. ib
[2]) a. a. O. S. 88.

Wahrnehmungen der Theile des Hauses von seiner Willkür abhängt, will Kant abnehmen, dass sie keine objective und keine Begebenheit sei";[1]) sondern vielmehr daraus, dass wir der Succession unserer Wahrnehmungen von dem Hinabtreiben des Schiffes objective Realität, objective Gültigkeit beilegen, folgt, dass wir dieselbe nur durch die Nothwendigkeit des Grundsatzes, welcher diese Ordnung legitimirt, erzeugen können.

Obwohl die Succession das empirische Kriterium der Causalität ist, soll doch gezeigt werden, dass die letztere toto genere verschieden sei von der ersteren. Bei der Wahrnehmung des Schiffes erhebe ich für die Succession, für die Reihenfolge, also für das Verhältniss der Vorstellungen aufeinander den Anspruch objectiver Realität; nicht so bei der Wahrnehmung des Hauses. Aber damit ist keineswegs gesagt, dass ich derselben objective Realität überhaupt absprâche; sondern nur der Succession der Vorstellungen als successiver, ihrem Verhältniss zu einander, ihrer Reihenfolge, ihrer Ordnung.

Sofern unsere Apprehension von dem Mannichfaltigen des zugleich dastehenden Hauses objective Realität hat, hat dieselbe ihren Grund ebenfalls in der Nothwendigkeit eines synthetischen Grundsatzes, den wir in der Wechselwirkung alsbald zu erwägen haben werden. Dies ist der zweite Irrthum, den man aus Schopenhauers Deduction herausziehen kann. Schopenhauer meint, dass die Causalität alle Objectivität überhaupt begründen solle, welche aus der Succession unserer Vorstellungen hervorgeht; aber es handelt sich nur um die Nothwendigkeit der Ordnung in der Succession. Daher fällt alles in sich zusammen, was er von diesem Irrthume aus gegen Kant anführen zu müssen glaubt: dass das Bewegen des Auges in der Richtung vom Dach zum Keller ebenfalls eine Begebenheit sei, welche als Succession ihre Objectivität habe. Wo wäre dies von Kant geleugnet worden? Die einzelne Vorstellung als solche ist freilich Begebenheit und hat demgemäss ihre Gültigkeit, sofern sie sonst den transscendentalen Anforderungen genügt. Zu einem grossen Theile wird auch die Objectivität dieser Wahrnehmung durch die Causalität bedingt. Aber wir reden jetzt nicht von der nothwendigerweise bedingten

---

[1]) a. a. O. S. 87.

Bewegung des Auges, sondern wir untersuchen den Unterschied, den wir den Verhältnissen zweier Vorstellungen von Bewegungen des Auges zu einander beilegen: welchen Gegenstandswerth wir jedem der beiden Verhältnisse zuerkennen. In Bezug auf den ersteren Fall wäre zu sagen: wir setzen die Gegenstände der Vorstellungen, welche successiv in uns erfolgen, beim Hause in das Verhältniss der Gemeinschaft; die Theile des Hauses gehen für unsere Auffassung zusammen zu einem Ganzen. Wenn ich dagegen das Schiff und den Strom, den dasselbe in meinen Vorstellungen hinabtreibt, in Bezug auf diese Folge der Vorstellungen in ein Verhältniss setzen, wenn ich in dieser Folge Ordnung objectiviren soll, so bilde ich dasjenige der causalen Verknüpfung. Nach der objectiven Realität dieses Verhältnisses wird gefragt; Schopenhauer vernachlässigt den Begriff der Analogie.[1])

So denkt er die Musik als ein Beisammen von auf einander gefolgten Tönen, lässt sie als solches objectiv bestimmt sein und fragt: „aber wer wird sagen, dass die Töne der Musik nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung auf einander folgen? Ja, sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objectiv von uns erkannt, aber gewiss werden sie nicht als Ursache und Wirkung von einander aufgefasst, und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrthum, ohne dass die richtige Erkenntniss ihrer Succession darunter zu leiden gehabt hätte.“ [2]) Hiergegen ist jedoch zu bemerken: sofern die Musik nicht als causal bedingt angesehen wird, denken wir sie eben nur als ein Ganzes von Tönen; wie Tag und Nacht in dem gleichen Bezuge als die Hälften der conventionellen Einheit von 24 Stunden. Die „richtige Erkenntniss ihrer Succession“ ist alsdann nicht eine mathematisch-naturwissenschaftliche. Dagegen spricht ja Schopenhauer selbst im Nachsatze das Zutreffen der Causalität für die astronomische Bedeutung von Tag und Nacht aus. Und ebenso ist die Musik causal bedingt, einmal durch den apriorische Grundsatz für die Anticipationen der Wahrnehmung; ferner durch „die besonderen empirischen Gesetze“, (über diesen

[1]) Riehl, Kriticismus I. S. 149 unterscheidet irrthümlich Analogie und Grundsatz.

[2]) a. a. O. S. 88.

Kantischen Ausdruck vgl. oben S. 309) z. B. das physikalische Gesetz der musikalischen Harmonie. Indessen diese Entgegnungen sind Schopenhauer gegenüber nur als Abwehrungen am Platze, da er selbst dem Causalgesetze in allen diesen Fällen unbedingte Anwendung gibt.

Es ist nicht ohne Nutzen, die Schopenhauer'sche Polemik im Zusammenhange durchzudenken; um die Orientirung zu erleichtern, wollen wir den Irrthum noch von einer andern Seite bloss legen. Schopenhauer glaubt gegen Kant zu sagen, „dass Erscheinungen sehr wohl auf einander folgen können, ohne aus einander zu erfolgen.“[1]) Das hat aber Kant gerade gezeigt, und zwar an den angegriffenen Beispielen selbst. In der Apprehension des Hauses folgen die Erscheinungen lediglich auf einander; die Succession hat daher keine objective Gültigkeit. Halt! ruft Schopenhauer; also ist sie ein Phantasma? Wir antworten: Keineswegs! Es wird nur damit gesagt, dass die Ordnung in der Folge der Vorstellungen nicht bestimmt ist: sie folgen subjectiv auf einander, sie können in der Reihenfolge wechseln; sie erfolgen nicht objectiv aus einander, sie sind nicht durch eine nothwendige Regel bestimmt. Der Unterschied von Folgen und Erfolgen sollte gelehrt, keineswegs „aufgehoben“ werden, wie Schopenhauer in schroffer Weise seinen Irrthum ausdrückend sagt, indem er daraus den auch in diesem Zusammenhange falschen Schluss zieht, dass „Hume wieder Recht erhielte, der alles Erfolgen für blosses Folgen erklärte, also ebenfalls jenen Unterschied leugnete.“[2]) Nur würde Hume jenen Unterschied nicht „ebenfalls“, sondern umgekehrt leugnen. Diese „vollständige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Auflösung“ des Hume'schen Problems wird besonders in den Prolegomenen (§ 27. ff.) einleuchtend dargelegt.

Indem Kant die Causalität auf die Succession bezog, hat er sich selbst den Einwand gemacht, dass die Causalverknüpfung doch auch auf die „Begleitung passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne.“ „Der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und

---

[1]) Sigwart, Logik II S. 300 ff verwechselt das Gesetz der Zeitfolge mit dem der causalen Verknüpfung.

[2]) a. a. O. S. 92.

die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann." (S. 191.) Um diese „Bedenklichkeit" zu heben, macht Kant auf den Unterschied zwischen der „Ordnung" und dem „Ablauf" der Zeit aufmerksam.

Diese Unterscheidung zwischen Ordnung und Ablauf kommt nun nicht nur der Erwägung solcher Thatsachen zu Statten, als da sind die „Wärme im Zimmer" und der „geheizte Ofen", oder „eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darein drückt." Dieser Unterschied greift tiefer. Er führt die Dispositionen aus, welche in dem „allgemeinen Naturgesetz" der Causalität

4° für den Begriff der Kraft liegen. „Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz." Wie die Substanz die Bedingung für die Causalität ist, so giebt hinwiederum die Causalität als Kraft die Bestimmung der Substanz, die nur in ihren Veränderungen beharrlich ist.

Für die Substanz war nun, um in der Natur ihre Veränderungen zu bestimmen, die Verbindung mit einem der mathematischen Grundsätze erforderlich: sie musste als Quantum bestimmt werden, welches ebenfalls als solches sich nicht verändere. Jetzt können, so scheint es, die Bestimmungen getroffen werden; Causalität kann nunmehr, so könnte man glauben, ihre Ordnungen stiften; denn die Erscheinungen sind jetzt als mathematische Gegenstände, als Grössen in diesem Quantum der Substanz dargestellt. Indessen ist damit nur die eine Grössen-Art gegeben, mit der sich jedoch für die Naturgesetze wenig oder gar nichts anfangen lässt. Gerade der Anfang wird damit noch nicht möglich. Und so haben wir gesehen (oben S. 428) dass die andere Grössen-Art ein mechanisches Motiv hatte, aus dem sie hervorging. Es ist also die Causalität mit dem Grundsatze der intensiven Grösse zu verbinden, wenn sie als Kraft sich bethätigen soll.

Sind doch die Kräfte Bewegungsgesetze. Die Bewegungsgesetze aber sind Bewegungsgleichungen, also Verhältnisse, die in den Analogieen ihre „allgemeinen Gesetze der Natur"[1])

---

[1]) Prolegom. III, S. 67.

empfangen. Wenn aber die Analogieen den Bewegungsgleichungen zu dienen haben, so ist es nothwendig, dass sie in den Verhältnissen als intensive Grössen zum Ausdruck kommen. Daher ist diese Verbindung mit dem Princip der Continuität das eigentliche Thema, welches Kant von dem Absatze „Hier äussert sich aber noch eine Bedenklichkeit“ ab (S. 190) bis zum Schlusse dieser Analogie variirt. Und es können daher auch diese Ausführungen als Belege der Ansicht gelten, dass Kant in der That mit dem Begriffe der intensiven Grösse den Begriff des Unendlichkleinen verbunden habe.

Es ist zunächst der Newtonsche Ausdruck des *Status evanescens*, an den erinnert wird. „Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein; aber das Verhältniss der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar.“ (S. 191.) Diese Bestimmbarkeit liegt aber für die Zeit selbst in dem Princip der Continuität, so dass die Zeit-Folge darüber zum „empirischen Kriterium der Wirkung“ herabsinkt. Die Bestimmung und Begründung dieses „empirischen Kriterium“ liegt in der Ordnung der Causalität, welche ihrerseits auf dem Princip der Continuität beruht, wie die Substanz auf dem der Gleichartigkeit. Es muss auch die Zeit als *dt* gedacht werden, in welchem ein *ds* beschrieben wird.

Kant bedient sich dieser Zeichen nicht, um seine Gedanken klarzustellen; auch vermeidet er den Terminus, welcher hier überall zwischen den Zeilen gelesen werden muss: den Begriff der Trägheit. Er wolle sein „kritisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniss *a priori* geht, nicht mit Zergliederungen bemengen,“ die „einem künftigen System der reinen Vernunft“ angehören; „wiewohl man eine solche Analysis im reichen Masse auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art antrifft.“ Nur das „empirische Kriterium einer Substanz, sofern sie sich . . durch Handlungen zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.“ Und so löst er den Cirkel zwischen Kraft und Substanz. „Wo Handlung, mithin . . Kraft ist, da ist auch Substanz . . Das ist ganz gut gesagt . . Aber wie will man aus der Handlung sogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schliessen?“ Die Antwort kann nach Bedeutung der Substanz als „Bedingung der

Verhältnisse" nicht zweifelhaft sein. Um Veränderungen zu erklären, haben wir Substanz zu Grunde gelegt. Also „beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte." (S. 192.) Handlung beweist als Kraft die Substanz; denn der Kraft wegen war die Substanz nur angenommen. Kraft ist das Gesetz der Veränderung, Substanz ist Bedingung dieser Gesetze oder Bestimmungen der Veränderung. Kraft ist also die Handlung der Substanz, vermöge deren die Substanz positiv bestimmbar wird.

Durch welche Verbindung von Grundsätzen erfolgt nun diese positive Bestimmung der Veränderung? Schon „das blosse Geschehen, ohne Rücksicht auf das, was da entsteht", sei ein Gegenstand der Untersuchung. Das Entstehen ist lediglich Veränderung, nicht „Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde." In welcher Bestimmtheit aber ist die Veränderung ein transscendentales Problem der Causalität? „Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich sei, dass auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniss wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder welches einerlei ist, gewisse successive Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen." Also die Anzeigen, welche in den Bewegungen auf die Kräfte liegen, sind „einerlei" mit den bewegenden Kräften. Das sind die „empirischen Kräfte", deren Kenntniss erforderlich sei für die Frage: „wie nun überhaupt etwas verändert werden könne." Davon sollen wir „*a priori* nicht den mindesten Begriff" haben. Dagegen könne aber „die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie als ein Entstehen eines andern Zustandes allein vorgehen kann," nach dem Gesetze der Causalität erwogen werden.

Und worin besteht nun die Form dieser Veränderung? In nichts Anderem, als in der Succession intensiver Grössen. In

dieser Succession aber handelt die Substanz bereits, ist sie Kraft, nämlich Trägheit.

Das ist es, was Kant hier nicht ausgesprochen hat, wo er sich ausdrücklich aller näheren physikalischen Bezugnahmen enthalten wollte. Der Wechsel der Zustände, der an der Substanz in intensiven Grössen erfolgt, ist die gleichförmige Bewegung, welche die legitime Erscheinung der Trägheit ist. Diese gleichförmige Bewegung nennt Kant hier nur eine „Veränderung gewisser Relationen überhaupt“, nicht eine „Veränderung des Zustandes;“ und desshalb redet er hier, wo er nach der „Form einer jeden Veränderung“ fragt, nicht von der gleichförmigen Bewegung. Indessen liegt doch gerade in dieser die Form einer jeden Veränderung, und so antwortet Kant schliesslich in der That nicht anders als durch den Hinweis auf sie: „Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche, sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heisst. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.“ (S. 194 f)[1]) Die continuirliche, gleichförmige Handlung erzeugt die Veränderung, und bestimmt somit den Wechsel der Zustände der Substanz

5⁰ als intensive Grössen-Erzeugung.

Diese continuirliche Erzeugung beweist den innern Zusammenhang von Causalität und intensiver Realität. Das Erzeugen ist die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Succession, des Uebergangs. „Es fragt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande $= a$ in einen andern $= b$ übergehe?“ Es ist ja „der zweite Zustand als Realität (in der Erscheinung) vom erstern, darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden.“ Der Unterschied muss also eine Grösse haben. Aber der Uebergang geschieht in einer Zeit, „die zwischen zween Augenblicken enthalten ist.“ „Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes.“ Also wird auch „die

[1]) A. Stadler (Kants Theorie der Materie S. 145) hat die gleichförmige Bewegung nur als physikalische Bewegungs-Erscheinung, nicht als methodisches Instrument beurtheilt. Wenngleich die einzelne gleichförmige Bewegung als „Nicht-Veränderung“ zu objectiviren sein mag, so ist sie nichtsdestoweniger auch als Form der Veränderung für alle Arten der Bewegung zu würdigen und zu objectiviren.

Grösse der Realität (*b-a*) durch alle kleinern Grade .. erzeugt." Nunmehr darf, ohne dass der Verdacht des *Influxus physicus* gefürchtet zu werden braucht, der Uebergang als Erzeugung gedacht werden. Die Causalität beweist

in der Trägheitskraft der Substanz die Bestimmung der successiven Bewegungen als Erzeugung intensiver Realitäts-Grössen.

Die Trägheit nennt Kant hier nirgends; aber die Continuität wird für diese Gattung der Causalität in erschöpfender Weise ausgedeutet. „Das ist nun das Gesetz der Continuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist, dass weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit aus Theilen besteht, die die kleinsten sind, und dass doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Theile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe." (S. 195.) Der Uebergang, die Handlung der Causalität bedeutet demnach nichts anderes, als dass der neue Zustand von dem ersten an „erwächst", oder erzeugt wird. Und die Causalität ist somit, als im intensiven Wechsel sich bethätigend,

die Erzeugung der Substanz selbst als Erscheinung, wie die intensiven Grössen die Erzeugungs-Einheiten der extensiven Grössen sind.

Dieser Zusammenhang der Causalität mit der intensiven Grösse in dem Grade, dass in dieser jene beruhe, oder dass in jener diese zur Wirksamkeit gelange, ist mit besonderer Klarheit gegen den Schluss dieser ganzen Entwickelung ausgesprochen. „Um deswillen ist ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung, und da jene immer und in allen ihren Theilen eine Grösse ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Grösse durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an bis zu ihrem bestimmten Grad. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderung ihrer Form nach *a priori* zu erkennen. Wir anticipiren nur unsre eigne Apprehension." (S. 195 f.) Es erfolgt also hier die Antwort auf die Frage nach der Form der Veränderung durch den Hinweis auf die Anticipation der intensiven Realitäts-Grössen. Die Causalität ist die Ordnung der Succession, in der „continuirlichen Bestimmung aller Stellen."

Die continuirliche Bestimmung aber erfolgt in der gleichförmigen Erzeugung der Realitäts-Einheiten, in welcher das Reale der Erscheinungen anticipirt und in dieser Anticipation zum Gegenstande gemacht wird.

Der Grundsatz der intensiven Grösse, wie er denn den Anticipationen der Wahrnehmung dient, war selbst im letzten Grunde dem mechanischen Motiv entsprungen. Bei der Causalität sehen wir dasselbe nun in Kraft treten. Und so kann es nicht Wunder nehmen, dass der eigentliche Beweisgrund, sofern von einem solchen bei der transscendentalen Deduction die Rede sein kann, in jenem Grundsatze liegt: war er doch dessentwegen nur angenommen, zu dessen Erklärung er herbeigezogen wird. Man könnte, wie man mit allen Grundsätzen beginnen kann,[1]) so auch mit dem der Causalität anfangen, um von demselben zu dem der intensiven Grösse als seiner Bedingung fortzuschreiten. Aber methodisch geht der Weg von den mathematischen Gegenständen zu den dynamischen, oder von der Constituirung der mathematischen Grössen zu dynamischen Gegenständen, zu Gegenständen, die im Verhältniss ihre Einheit haben, zu Gegenständen der Erfahrung, welche letztere in der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen besteht.

Der Zusammenhang aber zeigt sich auch darin, dass als Schema der Realität die „continuirliche und gleichförmige Erzeugung" bezeichnet wird, während doch, wie wir nunmehr sehen, die gleichförmige Erzeugung die Causalität voraussetzt.

V. Die Analogie der Gemeinschaft.

Die Analogieen bestimmen das Dasein, und doch hat sich bisher das Dasein in dinghafter Form noch gar nicht gezeigt. Die Substanz ist nur die Vorbedingung zum Dasein, und die Causalität ist im höchsten Werthe als Kraft diejenige Objectivirungsart, welche die Accidenzen als solche an der Substanz bestimmt. Wenn aber das Dasein ein daseiendes Ding bezeichnen soll, so müssen die Accidenzen selber zu dem Ganzen eines Theils der Substanz zusammengeschlossen werden. Diese neue Vereinigung ist in mehrfacher Hinsicht nothwendig.

---

[1]) Vgl. mein Princip der Infinitesimal-Methode S. 9; auch von A. Stadler in Kants Theorie der Materie ausgesprochen.

Bei der Ableitung der Kategorieen und der Urtheilsarten haben wir bereits (oben S. 280) gesehen, dass das disjunctive Urtheil der logische Ort des Begriffes ist, mit dem zugleich der Begriff eines in seinen Theilen bestehenden Ganzen gegeben ist. Man könnte meinen, dieser Begriff des Ganzen sei in der Kategorie der Allheit gegeben. Indessen diese muss sich in dem Grundsatz der extensiven Grösse schematisiren, und so zeigt sich diese Allheit als eine in der Vereinigung der Einheiten gedachte Vielheit, also nur als eine Zahlgrösse, in welcher die Theile gleichartig sind.

Das ist nicht der Begriff des Ganzen, der für den Gegenstand der Erfahrung nothwendig ist. In diesem müssen die Theile auch ungleichartig sein dürfen. Wenn sie nun dennoch ein Ganzes bilden können, so muss diese Möglichkeit auf ihrem Verhältniss im Dasein beruhen. Die einzige Verhältnissbestimmung, die uns bisher bekannt geworden, und die nicht ersetzbar scheint, ist aber die causale. Wenn diese jedoch das Dasein nur an Accidenzen als solchen, nicht sofern diese eine Substanz darstellen, bestimmt, so sehen wir, dass auch der Begriff der Kraft zu erweitern ist. Wenn Kraft als Naturgesetz eine Natur constituiren soll, so muss sie als Einheit von *actio* und *reactio* oder als Wechselwirkung gedacht werden.

Auch für diesen Grundsatz ist die Schematisirung der Kategorie leicht gegeben. Wir erinnern uns, dass die neue Kategorie nicht sowol die Wechselwirkung als die „Gemeinschaft" ist. Diese ist eine Art positiver Bestimmung der Substanz. Neben dem Modus der Folge ist das Zugleichsein eine solche Bestimmungsart. Wie nun aber das Schema der Causalität nur die Umwandlung des Wann-so zum Wenn-so war, oder die Betrachtung der Consequenz als Function, so ist das Schema der Gemeinschaft „das Zugleichsein der Bestimmungen der einen (Substanz) mit denen der anderen, nach einer allgemeinen Regel." (S. 147.) Es ist bezeichnend, dass hier von Substanzen in der Mehrzahl die Rede ist, während bei der Causalität nur das „Reale", oder gar „das Mannichfaltige" genannt war. Die Gemeinschaft setzt in der That die Mehrheit von Substanzen voraus, um sie in dem Ganzen und der Einheit der Natur zu vereinigen. Aber das Schema scheint durch die Regelung des Zugleich noch nicht vollendet.

Dass hier noch eine Bestimmung oder Erläuterung zu fehlen scheint, liegt an der Zweideutigkeit in dem Begriffe des Zugleich (S. 176). Das Zugleich ist zunächst allerdings eine zeitliche Bestimmtheit, bedeutet aber doch nicht minder eine räumliche. Auch die Beharrlichkeit der Substanz ist ja ebensosehr eine räumliche wie eine zeitliche. Nur die Causalität kann sich, als in intensiven Grössen ihre Wirkungen erzeugend, der räumlichen Extension vorerst begeben. Die Gemeinschaft dagegen nimmt die Causalität in ihren Doppeldienst und erzeugt sich kraft ihrer als ein räumliches Neben- und Miteinander. Diese Bedeutung des Zugleich für den Raum war daher umsomehr in den Grundsatz aufzunehmen, als man das räumliche Zugleich für sinnlich gegeben hält, während doch nur die Mehrheit von Elementen in der Lage des Nebeneinander sinnlich gegeben ist. Die abschätzende Bestimmung der Lage dagegen fordert schon den Grundsatz der extensiven Grösse; die Vereinigung solcher Lagen-Elemente zu einem daseienden Ganzen fordert eine Analogie, die dieses räumliche Zugleichsein allein zu bestimmen vermag.

So erklärt sich die Aenderung der Formel in der zweiten Auflage, die das Zugleich für den Raum aussagt.

„Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung."

Ehe wir daher den „Beweis" dieses Grundsatzes entwickeln, wollen wir der viel angegriffenen metaphysischen Deduction nachgehen. Die ganze Schwierigkeit bei diesem Punkte besteht darin, dass man sich über die Voraussetzung nicht verständigt, welche die transscendentale Logik hier in die formale hinüberträgt. Im disjunctiven Urtheil soll „die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist), als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgestellt" (S. 100) werden. Um dieses „Ganze" als die Sphäre des disjunctiven Urtheils dreht sich der Streit. Dieser Streit ist jedoch unfruchtbar, wenn er bloss innerhalb der formalen Logik, und nicht mit Rücksicht auf die transscendentale geführt wird, für welche doch die Classification der Kategorieen allein eingerichtet ist. Ist der synthetische Grundsatz für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendig, dann wird sich leicht zeigen lassen, dass Kant in

dem disjunctivem Urtheil mit tiefgehendem Scharfsinn die Denkform dieses unentbehrlichen Grundsatzes erspäht hat. Denn in der That, es entspricht den tiefsten Motiven der transscendentalen Voraussetzungen, in dem disjunctiven Urtheile die Sphäre als das bestimmende Ganze zu enthüllen. Dieses Ganze, diese Einheit soll erklärt werden, am einzelnen Gegenstand wie an der Einheit der Erfahrung. Nun wird gezeigt, dass schon im disjunctiven Urtheile dieser Gedanke des Ganzen wirkt. Die einzelnen Sätze sind zwar einander entgegengesetzt, „aber doch zugleich in Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniss ausfüllen; also ein Verhältniss der Theile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Theiles ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Begriff der eigentlichen Erkenntniss ist.“ „Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, dass sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniss bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzig gegebenen Erkenntniss ausmachen.“ (S. 92.) Dieser Gedanke vom Ganzen, oder von der Einheit der Erfahrung ist in der Classification der Urtheilsarten, weil in den synthetischen Grundsätzen, und deshalb für die Classification der Kategorieen das bestimmende Motiv. Der Vorwurf der künstlichen Ableitung aus den Urtheilsarten wird erledigt werden, wenn es gelingen kann, die transscendentale Apriorität des Grundsatzes, seine Nothwendigkeit für die Möglichkeit der Erfahrung zur Anerkennung zu bringen.

Man kann hier nun aber einwenden: Einheit der Erfahrung ist freilich die gesuchte, ihrer Möglichkeit nach zu erklärende Erkenntniss. Und so ist es auch nothwendig, dass die Erscheinungen als zugleich existirend gedacht werden. Denn zugleich existirende Dinge sind die Gegenstände einer einheitlichen Erfahrung. Aber die objective Realität der Coexistenz sei schon durch die Kategorie der Substanz gewährleistet, und nicht erst durch eine neue Kategorie, die der Wechselwirkung zu begründen.

Diesem Einwande begegnet der „Beweis“ durch den elementaren Satz von der Zeit, als der blossen Form des innern Sinnes. Dem Einwande liegt nämlich die eingewurzelte Meinung

zu Grunde, dass die Zeit das Substrat äusserer Realitäten sei. „Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben gesetzt sind, abzunehmen, dass die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können.“ (S. 197.) Man kann ferner nun von den Kategorieen die Realität und die Substanz dafür in Anspruch nehmen und für ausreichend halten.

Indessen die Realität als Kategorie weiss nichts von sinnlichen Bedingungen, und als Grundsatz kennt und objectivirt sie nur Grössen. Hier sollen Dinge als Ganze objectivirt werden. Die Substanz ferner kann auch nicht ein Verhältniss im Dasein der Erscheinungen bestimmen; sie drückt nur die Bedingung für ein solches aus. Die gesetzmässige Verknüpfung der Veränderungen fordert ein Beharrliches als allgemeines Substrat. Wenn wir daher des Zugleich der Erscheinungen als solcher uns versichern wollen, so können wir uns nicht an den Grundsatz der Substanz halten, welcher vielmehr nur die Vorbedingung für die Möglichkeit der Objectivität der Veränderungen darbietet. Also muss ein neuer Grundsatz angenommen werden.

Nun muss man ferner bedenken, dass die objective Realität der Succession als solcher, d. h. der Ordnung in der Reihenfolge nur bedingt war durch die Causalität, durch die Einwirkung des Vorhergehenden auf das Folgende; sonst kommen wir nicht über die subjective Wahrnehmung hinaus. Will ich nun beweisen, dass den auf einander folgenden subjectiven Apprehensionen dennoch ein zugleich exitirendes Dasein entspreche, so muss ich beweisen, dass die Ordnung in der Folge meiner Wahrnehmungen nicht bedingt ist durch eine entsprechende causale Verbindung unter den Gegenständen derselben, wie bei der Causalität an den Beispielen vom Hause und vom Schiffe, das stromabwärts treibt, dieser Unterschied deutlich geworden ist. Hebe ich nun aber die causale Verbindung überhaupt auf, so verliere ich allen Grund für die Objectivität meiner Wahrnehmungen. Denn worin sollte dieser sonst geborgen sein? In der Realität? die ist eine blosse „Empfindungsvorstellung“.[1]) Nach unsrer berichtigenden Darstellung würden wir sagen müssen: diese gibt nur das inten-

[1]) Prolegomena Bd. III S. 68.

sive Reale für die Empfindung, verbürgt aber an sich noch nicht das Verhältniss der Realen in ihrem Dasein. In der Substanz? die ist die Vorstellung eines blossen „Correlatum“ alles Daseins der Erscheinungen.

Der Gedanke, dass die Erscheinungen auf einander einwirken, dieser Gedanke allein enthält die Gewähr der Objectivität des Inhalts der Erfahrung. Und dennoch soll die erkannte Art der causalen Verknüpfung die Coëxistenz nicht verbürgen dürfen. Wir sehen es klar: es wäre sonst nicht das Zugleich, sondern das Auseinander erwiesen. Es bleibt sonach nichts Anderes übrig, als dass eine andere Art der Causalität angenommen werde. Diese andere Art ist die Wechselwirkung. Denn „nur dasjenige bestimmt dem Anderen seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muss jede Substanz . . die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. h. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll.“ (S. 198.) Die *communio spatii* ist nur möglich durch ein *commercium*. Da nun aber die communio unerlässliche Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, so ist das commercium der wichtigste Begriff derselben. Und wie die Substanz mehr als die Bedingung für das Verhältniss, denn als ein solches selbst bezeichnet wurde, so darf man vielleicht in Kants Sinne sagen, dass die Causalität mehr als die Bedingung für die Gemeinschaft gelten soll, denn als ein abgesondert von dieser Bestand habendes Verhältniss.

Es wird daher ohne Einschränkung zuzugeben sein, was Schopenhauer aus seiner Polemik mehr gegen diese Kategorie als gegen diese Analogie als die unerhörte Consequenz derselben folgert: dass alle Causalität vielmehr Wechselwirkuug sei; was Kant selbst vielmehr in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ ausgesprochen hat: „Aus der allgemeinen Metaphysik muss der Satz entlehnt werden, dass alle äussere Wirkung in der Welt Wechselwirkung sei.“[1])

[1]) Bd. V. S. 409.

So ist in der Wechselwirkung der neue Grundsatz die Gemeinschaft, für welchen jedoch die Causalität die unumgängliche Bedingung ist. Dies ist zugleich mit der Bezugnahme auf die continuirliche Wirkungsart der Causalität ausgesprochen. „Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, dass nur die continuirlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unsere Sinne von einem Gegenstande zum andern leiten können, dass das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirke und dadurch das Zugleichsein der letzern beweise." (S. 199.) „Materie" selbst kann nur durch wechselseitigen Einfluss auf „unsre Stelle" ihr Zugleichsein möglich machen.

Es ist einleuchtend, dass dies *commercium* der Gemeinschaft gegen das System der Monadologie ebenso gerichtet ist, wie die intensive Realität gegen das Fundament derselben. Es bedarf nun nicht bloss keines *vinculum substantiale*, sondern auch die Substanzen dürfen nicht „isolirt" (S. 198) sein.

„Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung . . von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung würde bei einem neuen Objecte ganz von vorn anfangen." (S. 199). Das *commercium* allein verbürgt die „reale Gemeinschaft," das *compositum reale*, in welchem die Analogieen ihre Bestimmung erfüllen.

Mit diesem Grundsatze aber vollzieht sich zugleich die Einheit des Gegenstands zur Einheit der Erfahrung als Einheit der Natur. „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach." (S. 200.) Diese Vollendung liegt ideal im Grundsatze der Gemeinschaft, insofern derselbe in dem dritten Newtonschen Bewegungsgesetze die mathematische Naturwissenschaft zum System abschliesst. In dem Begriffe der Gemeinschaft liegt

der Begriff des Systems, das Ganze der eingetheilten Erkenntnisse. Das ist der über die formal-logische Bedeutung des disjunctiven Urtheils hinausgreifende Werth desselben. Zugleich aber ist in dem Begriffe des wissenschaftlichen Systems die reale Coexistenz begründet. Wenn anders nämlich nur in der causalen Bestimmung die Bürgschaft des Daseins liegt, so kann erst der Satz *actio par reactioni* in letzter Instanz dieselbe gewährleisten, obschon freilich der Beweis derselben den Grund-

satz der Substanz, die Unveränderlichkeit ihres Quantums voraussetzt.

Die Einheit der Erfahrung ist nunmehr das Ganze der Natur, begründet im System der Wechselwirkung.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Die Grundsätze, als Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung sind mit denen der Grösse und der Verhältnisse erschöpft. Als Gesetze und Kräfte in Grössen bestimmt, lassen sich in der That alle Gegenstände als solche der Natur constituiren. Es könnte aussichtslos erscheinen, dass wir noch fernere Grundsätze aufsuchen. Man könnte alle weiteren Bedingungen der Erfahrung lediglich für genauere Specialisirungen sei es der Grössen-Grundsätze, sei es der Analogieen halten. Und diese Meinung wird besonders durch die hier durchgeführte Ansicht gestützt, dass die Grundsätze den Gegenstand constituiren; dass die Grundsätze nicht nur allgemeine wissenschaftliche Mittel sind, den Gegenstand zu erzeugen und zu verbürgen, sondern dass sie zugleich Seiten desselben darstellen, dass sie die Zugänge eröffnen, von denen aus man zu der Sphinx des Gegenstands gelangen kann. In der That sind ja doch die Gegenstände nicht etwa nur Grössen, geschweige nur extensive oder nur intensive Grössen, auch nicht nur Analogieen, geschweige eine derselben, sondern was Gegenstand sein will, muss zunächst sowol extensive als intensive Grösse sein, sodann aber auch als ein *modus* der Substanz als Wirkung wie als Ursache, also als ein Glied coexistenter Gemeinschaft sich nachweisen lassen. Damit aber sind alle Seiten bestimmt, die der Anblick des Gegenstands darbietet: was könnten daher andere Grundsätze noch zu zeigen haben?

Wir haben bereits bei den Urtheilsarten der Modalität gesehen, dass sie die „Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken.“ (S. 202.) Dieses Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ist die Frage des Werthes eines Begriffs für die Erkenntniss selbst; denn diese ist, transscendental und nicht psychologisch verstanden, das „Erkenntnissvermögen“, wie die

reine Vernunft die Gesammtheit der Erkenntnisse ist, die unter ihrem Namen zusammengefasst werden. Damit aber eröffnet sich die Aussicht, in einer neuen Art von Grundsätzen Erkenntnisse zwar nicht zu objectiviren, aber abzuschätzen und in solchen Werthbestimmungen die Mittel und Wege der Erfahrung zu beleuchten und zu bestimmen. Es sollen also in diesen Grundsätzen nicht Bestimmungen im Gegenstande gemacht werden, sondern in dem Werthe eines solchen für den Bestand und die Fruchtbarkeit der Erfahrung.

Solche Werthbestimmungen aber machen Grundsätze unentbehrlich. Denn sie gerade dürfen nicht der Willkür und dem Wechsel der persönlichen Meinungen und der Culturanschauungen überlassen sein. Der Werth der Methoden darf nicht von dem Standpunkte abhängen, derjenigen Methoden nämlich, welche nicht Einzelfragen und besondere Gegenstände der Erfahrung betreffen, sondern welche, abgesehen vom einzelnen Inhalt, in aller Erkenntniss als solcher zur Anwendung gelangen, die erzeugenden Bedingungen sind. Dass es solche Methoden gibt, kann uns nicht dunkel sein; denn in der Anschauung wie in dem Denken und seinen Begriffen sind dieselben gegeben, und in der vorzugsweisen Deckung durch die eine oder die andre Art des Erkenntnissmittels unterscheiden sich die Erkenntnisse in ihrem Werthe und kämpfen um denselben. Aber auch noch andere Erkenntnissmittel sind uns bekannt, obschon sie in ihrem Taxwerthe für den Schatz und für den Quell der Erfahrung noch nicht fraglich geworden sind, sondern nur, wie die Empfindung, zur Objectivirung sich gemeldet haben. Ein anderes Erkenntnissmittel ist ferner der Beweis, der bisher nur in den Analogieen in Geltung trat, also nur in Bezug auf den objectiven Inhalt in Frage kam; als methodisches Mittel dagegen zur Erzeugung und Bestätigung der Erkenntnisse noch gar nicht in Anspruch genommen wurde.

Die Charakteristik dieser Methoden erfordert Grundsätze, die daher zwar nicht „objectiv", sondern „nur subjectiv" synthetisch sind (S. 216); dennoch aber objectiviren sie die „Handlung des Erkenntnissvermögens, dadurch er (sc. der Begriff) erzeugt wird." Sie objectiviren diese Handlung, indem sie dieselbe nicht nur in ihrem Werthe bestimmen, und vor willkürlichen Deutungen schützen, sondern indem sie dieselbe zugleich als

jenen Begriff erzeugend charakterisiren, indem sie das „Verfahren“ beschreiben, mittels dessen eine Erkenntniss zu erzeugen sei.

Desswegen hat Kant den mathematischen Namen der Postulate recipirt, der nach dem heutigen Sprachgebrauche die Aufgabe bedeutet. „Nun heisst ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkt eine Ebene im Zirkel zu beschreiben . . So können wir demnach mit eben demselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren, sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnisskraft verbunden wird.“ Dies also ist das Geschäft der Postulate, dass sie die „Art anzeigen,“ durch welches methodische Verfahren eine Erkenntniss entstanden sei und welcher Werth demgemäss ihr im Zusammenhange der Erkenntnisse beiwohne. Einen Kreis beschreiben, nennt man eine Aufgabe, wenn die Constructionsstücke gegeben werden. So kann nun aber auch der Kreis selbst als eine Aufgabe betrachtet werden im Zusammenhange der Erkenntniss: was er nämlich bedeute und werth sei, sofern er nicht nur innerhalb der Mathematik, sondern zugleich innerhalb der mathematischen Naturwissenschaft gelten dürfe, „beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden.“ [1])

Es kommt daher in dieser Abschätzung der Erkenntnisse nach ihrem Zusammenhange der Gedanke des Ganzen, als einer „einzigen alles befassenden Erfahrung“, oder der „Einen möglichen Erfahrung“, des „Inbegriffs und Contextes einer einzigen Erfahrung“, in den Grundsätzen der „Modalität“ zu deutlicher systematischer Wirksamkeit. Und das wird bei den Postulaten recht unmittelbar deutlich: dass die Grundsätze dieselben Grundzüge des wissenschaftlichen Erkennens sind, welche die Logik in den Urtheilsarten und den Kategorieen auszuzeichnen hat. Von den Grundsätzen der Modalität sagt Kant ausdrücklich, sie seien „nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche.“ (S. 203.)

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft Bd. VIII, S. 171.

Diese „Erklärung“ ist transscendental nothwendig; denn das zumeist war und ist Streit der Schulen, was Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit bedeuten und für das Ganze der Erkenntniss zu leisten vermögen. Es muss daher festgestellt werden, und zwar in Grundsätzen, welche Methoden jene Begriffe ausmachen. Und indem die Grundsätze diese methodischen Werthe festsetzen, so dürfen sie selbst als Postulate oder Aufgaben betrachtet werden.

Der Grundsatz nämlich, nach welchem ich z. B. die Möglichkeit bestimme, ist ebensosehr ein „Postulat des empirischen Denkens überhaupt“ wie die Aufgabe, mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkte auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben. Von einem Postulate giebt es daher allerdings keinen Beweis; aber dies bedeutet nicht, das Postulat sei unmittelbar gewiss; denn die Deduction desselben darf nicht unterbleiben. Diese Deduction geschieht aber aus dem Princip oder obersten Grundsatze der Möglichkeit der Erfahrung.

VI. Das Postulat der Möglichkeit.

Welcher entscheidende Werth diesem Postulate zusteht, daran erinnert der Terminus, den wir soeben genannt, der als der oberste Grundsatz die gesammte transscendentale Methode leitet, an dem Fries, aus Missverständniss der letztern, Anstoss genommen (ob. S. 297): die Möglichkeit schlechthin solle aus einem vermeintlichen Specialfall, der Möglichkeit der Erfahrung abgeleitet werden.

Indessen die Möglichkeit der Erfahrung ist nicht ein Specialfall der Möglichkeit, denn die Möglichkeit ist nicht eine analytische, sondern die synthetische, mithin auf die Erfahrung, welche in gedruckten Büchern vorliegt, bezogene. Und nur dies ist der Grund jenes Bedenkens und Anstosses, dass in der Formel des obersten Grundsatzes ein Begriff, der der Möglichkeit recipirt ist, den einer der niedern Grundsätze zu legitimiren hat. Auch an diesem Beispiele ist zu sehen, wie man mit jedem Grundsatze füglich beginnen könne, um von demselben aus die Reihe der andern durchzuschreiten. Und so haben wir nun hier von der Möglichkeit die „Erklärung“ zu geben, welche Bedingungen in ihr zu erfüllen seien.

Die Gewähr der Möglichkeit kann zunächst in dem Denken erblickt werden. Eine solche Möglichkeit entspricht jedoch nur dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile, und was diesem gerecht wird, kann darum noch durchaus unmöglich sein. Indessen dieser „classische Unterschied“ charakterisirt die kritische Philosophie; eine Richtung der vorkritischen dagegen schmückt das Denken selbst und schlechthin mit allem Zauber und aller Macht der Wahrheit, so dass, was im Denken möglich geworden, den höchsten Grad der Gewissheit ausdrücke. Eine andere Richtung hingegen geht von der Empfindung aus, und nur was in dieser gegeben sei, könne als möglich anerkannt werden. Berichtigen wir nun sogleich die Empfindung zur reinen Sinnlichkeit, zur reinen Anschauung, so würde man auf jener Seite nur dasjenige als möglich gelten lassen, was der gereinigten Empfindung, der Anschauung oder den Gebilden der Mathematik entspricht. Aber auch dieser Richtung kann der transscendentale Grundsatz nicht Recht geben. Weder allein das Denken, noch auch, obzwar die Empfindung nicht nöthig ist, allein die Anschauung constituirt die Möglichkeit, sondern beide Bedingungen müssen verbunden wirken.

„Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.“

Dies ist das erste Postulat: dass das Mögliche mit den beiden formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkomme. Dadurch legitimiren sich die formalen Bedingungen als solche, dass die Möglichkeit auf ihnen beruht. Anschauung und Begriffe sind die beiden formalen Bedingungen, also hängt von ihnen alle synthetische Möglichkeit ab. Daher werden diese Bedingungen hier als „formale und objective“ bezeichnet. (S. 206.) So nahe grenzt nicht nur das Synthetisch-Mögliche an das Objective, sondern so durchaus ist es ein Objectives.

Diese Nothwendigkeit des Zusammenwirkens beider Bedingungen wird zunächst an dem Denken aufgezeigt. Zur „objectiven Realität“ eines Begriffs genügt nicht die „nothwendige logische Bedeutung“, dass er keinen Widerspruch enthalte; denn dadurch ist die wissenschaftliche Unmöglichkeit noch nicht hinlänglich bezeichnet. So ist in dem Begriffe einer Figur, welche in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch; die Unmöglichkeit einer solchen Figur, als eines

Gegenstandes der Erfahrung, beruht vielmehr auf der Construction derselben in dem Raume, als der formalen Bedingung der Erfahrung. Die Begriffe analytisch und möglich decken einander nicht. Das Mögliche ist nicht das nur im Begriffe Wirkliche. Die Möglichkeit ist eine synthetische Verhältnissbestimmung, welche die Anschauung mit dem Denken vereinbart.

Aber auch die Anschauung allein genügt nicht. Damit kommen wir zu einem systematisch überaus wichtigen Punkte, der das Verhältniss von Mathematik und Naturwissenschaft betrifft. Dieses Verhältniss stellt das Postulat der Möglichkeit fest. Schon bei der ersten Erwähnung dieses Beispiels, die wir soeben angezogen haben, heisst es nach „den Bedingungen des Raumes und der Bestimmungen desselben", denen nämlich der Begriff des Triangels zu genügen habe: „diese haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt *a priori* in sich enthalten" (S. 204). Also der Triangel als Gegenstand der Mathematik bereitet ein mögliches Ding, den Gegenstand der Erfahrung vor.

Diesen Gedanken führt der Absatz vom Schlusse dieses Postulates aus. „Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit des Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden," denn in der Construction wird demselben sein Gegenstand *a priori* gegeben. Das sei aber doch nur die „Form von einem Gegenstande", damit würde er nur „ein Product der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstande die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei." (S. 206.) Es müssen also sämmtliche Bedingungen erfüllt sein, diese aber liegen über die Vorbedingungen des Raumes nicht nur, sondern auch über die mathematischen Grundsätze hinaus.

Hätte man diese Ausführungen bedacht, welche zudem klar aussprechen, dass die geometrische Synthesis des Triangels gänzlich einerlei sei mit derjenigen, „welche wir in der Apprehension der Erscheinung ausüben," so würde die Discussion des Raum-Problems eine andere Wendung genommen und ein lichtvolleres Ergebniss erzielt haben.

Auch der Triangel also, insofern er nur als Gegenstand der Geometrie gedacht wird, genügt zwar der geometrischen Aufgabe, wenn er construirbar ist, aber dem Postulate der Möglichkeit genügt er nur dann, wenn er als Formgebild der Erfahrung, der mathematischen Naturwissenschaft gedacht wird. Und doch wird darum nicht anders als im proleptischen Sinne der Triangel zu einem Erfahrungsbegriff: er constituirt seinestheils die Erfahrung. Es ist nur „die Beziehung auf die formalen Bedingungen", unter welcher wir „die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisiren können." Entlehnt wird darum nichts von der Erfahrung, und auch als ein wirklicher Gegenstand der Erfahrung ist der Triangel nicht zu denken.

Diesen Unterschied drückt eine Anmerkung in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" bündig aus: „Wesen ist das erste innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometrischen Figuren (da in ihrem Begriffe nichts, was ihr Dasein ausdrückte, gedacht wird) nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beilegen."[1]) Die geometrischen Figuren müssen, um möglich zu sein, ein Princip für die „Möglichkeit eines Dinges" enthalten, wie sie denn nach Galileis Gleichniss die Buchstaben bilden, mit denen das „Buch der Natur" geschrieben ist; aber sie brauchen keineswegs wirkliche, daseiende Dinge zu bedeuten. So verbindet und unterscheidet das Postulat der Möglichkeit Mathematik und mathematische Naturwissenschaft.

Unmittelbar ist der Nutzen einleuchtend, den das Postulat für die Naturwissenschaft hat. Und in dieser Beziehung bewährt sich dasselbe für die methodische Abschätzung der Erkenntnissmittel: es ergiebt sich nämlich aus demselben der Begriff der Hypothese.

Die Hypothesen dürfen nicht blosse begriffliche Möglichkeiten enthalten. „Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so wie die Kategorieen a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muss

[1]) Bd. V. S. 305.

entweder a posteriori, und empirisch, oder sie können gar nicht erkannt werden." (S. 205.) Was nicht Bedingung der Erfahrung ist, muss Ding derselben sein.

„Transscendentale Hypothesen", im alten Sinne des Wortes transscendental nämlich, sind daher in Bezug auf den empirischen Gebrauch transscendent. „Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine anderen Dinge und Erklärungsgründe, als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt worden, angeführt werden. Eine transscendentale Hypothese, bei der eine blosse Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Gesetzen nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht." (S. 588.) Solche Hypothesen sind Ausgeburten der *ignava ratio.* So ist die Seele, als einfache Substanz angenommen, nicht bloss gedacht, ein „transscendenter Begriff". Und in diesem Sinne heisst es in den Prolegomenen: „Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständlich machen, und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer, und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äussere Erfahrung an die Hand giebt, dienen."[1]) Insofern Hypothesen synthetische Erkenntnisse erklären sollen, müssen sie sämmtliche formale Bedingungen der Erfahrung in Uebereinstimmung enthalten. Nur dadurch sind sie möglich. Das Mögliche muss die objective synthetische Geltung bedingen und ermöglichen.

Die Kritik hat in dem Abschnitt „von der Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" diesen „ausgebreiteten Nutzen" des Postulates der Möglichkeit lichtvoll ausgeführt. Und es ist für den Geltungswerth der Hypothesen schon das erste Wort an dieser Stelle durchschlagend. „Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern unter der

---

[1]) Bd. III. S. 99.

strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, so muss immer vorher etwas völlig gewiss und nicht erdichtet oder blosse Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst." Diese Möglichkeit muss sodann, um als Hypothese brauchbar zu werden, mit dem, „was wirklich gegeben und folglich gewiss ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden." (S. 586.) Wie buchstäblich der Ausdruck „völlig gewiss" zu verstehen sei, ergiebt seine Wiederholung in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", wo gesagt wird, dass „zur Befugniss, eine Hypothese zu errichten, unnachlasslich gefordert wird: dass die Möglichkeit dessen, was man annimmt, völlig gewiss sei."[1]) Ebenso in der Kritik der Urtheilskraft: „Was als Hypothese zur Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muss wenigstens die Möglichkeit völlig gewiss sein."[1])

So kann man die „Möglichkeit der Grundkräfte" nicht einsehen. Aber gänzlich unerlaubt ist es, „sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken", etwa eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Substanzen z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre. . . Mit einem Worte, es ist unsrer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen." (S. 587.) Die Hypothesen müssen, „zur Beförderung des Verstandesgebrauchs" dienen. Daher sind die „wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische". Ausserdem gehört zur „Annehmungswürdigkeit" einer Hypothese ihre „Zulänglichkeit" als Erklärungsgrund. Und auch in dieser wichtigsten Rücksicht hat die Möglichkeit ihre synthetische Kraft zu beweisen.

Bei den „speculativen" ethischen Fragen der Metaphysik sind dagegen Hypothesen, welche nicht durch das Postulat gerüstet sind, zur Vertheidigung, im „polemischen Gebrauche" zulässig, aber „nur als Kriegswaffen", wobei wir den „Gegner

---

[1]) Bd. V. S. 381.

[2]) Bd. IV. S. 372, vgl. ib. S. 283. „Denn zur Befugniss selbst der gewagtesten Hypothesen muss wenigstens die Möglichkeit dessen, was man als Grund annimmt, gewiss sein, und man muss dem Begriffe desselben seine objective Realität sichern können."

jederzeit in uns selbst suchen müssen." Sie sind zwar „nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind)", aber sie können doch gegen die „alten niemals verjährenden Ansprüche" einen „ewigen Frieden" erkämpfen. (S. 591, f.)

Es ist ferner für den Geltungswerth der Hypothesen im Gebiete der ethischen Fragen der Metaphysik von hoher methodischer Bedeutung, dass die „Wahrscheinlichkeit" abgewehrt wird. „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur *a priori* und als nothwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urtheil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urtheil oder apodiktische Gewissheit. Meinungen und wahrscheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erfahrungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, vorkommen." (S. 590.) Noch bestimmter lautet diese Ablehnung in den „Fortschritten der Metaphysik": „Der Ausdruck der Wahrscheinlichkeit ist in dieser Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrscheinlich (*probabile*) ist das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der grösser ist als die Hälfte des zureichenden Grundes, also in mathematischer Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen, und so eine Annäherung zur Gewissheit möglich ist, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren (*verisimile*) auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältniss zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann."[1]) In allen ethischen Problemen ist also die Hinterthür der Wahrscheinlichkeit gänzlich versperrt. Dagegen wäre in Fragen der Erfahrungswissenschaft das Wahrscheinlichkeits-Urtheil als ein problematisches neben der Hypothese anzuerkennen, weil es in diesen eine „mathematische Bestimmung der Modalität" und eine „Annäherung zur Gewissheit" ausdrückt.

Endlich ist für die Charakteristik des Möglichen eine Unterscheidung noch zu berücksichtigen. Vor den Beispielen nämlich von der Anziehungskraft ohne alle Berührung und der neuen Art Substanzen ohne Undurchdringlichkeit findet sich die Abwehr von einem „Verstand, der vermögend sei, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen." (S. 587.) Dieser Gedanke des

[1]) Bd. 1, S. 539.

intuitiven Verstandes taucht in der Kritik der Urtheilskraft an einer verhängnissvollen Stelle wieder auf, und dort wird der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit darauf begründet. „Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnissvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als die Wirklichkeit."[1]) Diese Charakteristik, so sehr sie für die menschliche Erkenntniss überhaupt zutrifft, setzt indessen die Bedeutung des Möglichen nicht in das rechte Licht; vielmehr spielt das Mögliche hier in das Zufällige hinüber, wie man auch aus einem der folgenden Sätze ersehen kann: „für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heissen: alle Objecte, die ich kenne, sind (existiren), und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können."[2]) Auch ist es unrichtig, dass Verstand und sinnliche Anschauung die „zwei heterogenen Stücke" wären, die jenen Unterschied herbeiführen: vielmehr sind Verstand und sinnliche Anschauung, die Beide in dem Möglichen sich verbinden, von der Empfindung zu unterscheiden, die ihrerseits jenen Unterschied bewirkt.

VII. Das Postulat der Wirklichkeit.

Im assertorischen Urtheil musste der Behauptung ihr logischer Ort ausgezeichnet werden. Ebenso ist es unumgänglich nothwendig, den Begriff der Thatsache transscendental zu würdigen. Denn in der Werthschätzung der Erkenntnisse pflegen diese

---

[1]) Bd. IV, S. 292.
[2]) Ib. S. 293.

am höchsten gestellt zu werden. Was würden auch alle Hypothesen nützen, wenn sie nicht zur Ermittelung von Thatsachen führten? So ist zwar das Mögliche an sich nicht das Wirkliche, aber es hilft dasselbe finden.

Wie kann nun aber das Wirkliche am letzten Ende als solches befunden werden? Entzieht es sich doch der Controle, welche sich über alle Mittel der Erkenntniss erstreckt, indem es auf ein illegitimes Mittel, auf die Empfindung sich beruft. Diese Provocation scheint das Forum der Kritik zu überschreiten und demgemäss der Beglaubigung durch einen Grundsatz entbehren zu müssen.

Es ist ein Irrthum, der in diesem Bedenken sich äussert und darauf beruht, dass man den lediglich methodologischen Werth der Postulate nicht von Inhalts-Grundsätzen unterscheidet. Positive Bestimmungen, in denen doch immerhin die Bestimmung des Wirklichen allein erfolgen kann, können nur vermittelst der Analogie getroffen werden; aber die Bestimmung zum Wirklichen muss ein eigener Grundsatz vollziehen.

Die Analogieen bestimmen das Verhältniss im Dasein, aber nicht als Dasein. Die Analogieen bestimmen den Inhalt, aber keinen Werth einer Erkenntniss. Das Wirkliche ist ein Erkenntnisswerth, den das Postulat zu „definiren" hat.

Man hat in der Platonischen Ideenlehre daran Anstoss genommen, dass eine Idee des Daseins — denn das bedeutet die *ἰδέα τοῦ ὄντος* — ausgezeichnet sei. In der That ist das Dasein, obzwar es den Inhalt eines Begriffs nicht vermehrt, ein Prädikat von eigenthümlichstem Werthe; und nur, wenn man mit Herbart die Platonischen Ideen für absolute Qualitäten hält, kann man es auffällig finden, dass auch dem Dasein der Werth einer Idee zugesprochen worden ist. Auch an diesem wichtigen Punkte sehen wir Kant mit Platon in Geistesgemeinschaft. Das Dasein ist als Kategorie ausgezeichnet.

Wenn die Kategorie zum Grundsatz werden soll, so muss sie sich schematisiren. Indem wir jedoch das Schema suchen, werden wir noch einmal auf das Bedenken gestossen, dass wir mit der Kategorie des Daseins bei den Analogieen bereits operirt haben; denn dort wurden vom Dasein Bestimmungen getroffen. Es muss daher die Unterscheidung wiederholt werden: durch die Analogie wird das Dasein der Erscheinungen in ihrem Ver-

hältniss, mithin das Verhältniss, aber nicht das Dasein als solches bestimmt. Wenn das Dasein sich schematisirt, so bestimmt es sich nicht blos in der Zeit, sondern es beschränkt sich auf eine bestimmte Zeit. Die Analogie bestimmt ein Verhältniss in der Zeit; „das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit." (S. 147.)

Es ist mithin die sinnliche Einzeichnung in eine Zeitstelle, welche das Dasein schematisirt. Hier wird nicht mehr an die Bestimmung des Verhältnisses gedacht, sondern lediglich die Abschätzung einer Gewissheitsstufe, welche und sofern sie auf eine bestimmte Zeit ihren Erkenntnissinhalt bezieht, ist der Gehalt des Postulates.

Indem das Dasein auf eine bestimmte Zeit recurrirt, so bestimmt es das Einzelne als solches, den Fall des Gesetzes. Und den einzelnen Fall bietet die Empfindung dar. Wie sehr daher auch alle Grundsätze darauf eingerichtet sind, die Uebergriffe der Empfindung zurückzuweisen, so können sie doch allen Anspruch derselben nicht entwerthen. Denn der einzelne Fall als solcher, die Thatsache als solche will ihr Recht haben. Mithin muss die Empfindung, ausserdem dass sie in der reinen Anschauung berichtigt und damit zum Theile wenigstens anerkannt wird, dasjenige Element, welches sie von derselben unterscheidet, zu besonderer Beglaubigung bringen. Denn die reine Anschauung construirt Gemeingebilde in allen ihren wie sehr immer concreten Figuren. Die Empfindung dagegen meint und fordert ausschliesslich Einzelgestalten, und diese behaupten ihre objective Gültigkeit als Dasein.

Die Bestimmung des Daseins ist Bestimmung der Empfindung. Deshalb sehen wir denn auch neben den formalen Bedingungen der Anschauung und des Denkens „materiale Bedingungen" aufgestellt. Dieser Plural kann auffallen; denn, wie die Parenthese es ausdrückt, giebt es nur eine Art; obzwar verschiedene Weisen derselben: die Empfindung. Diese aber ist als besondere Beziehungsweise des Bewusstseins auf seinen Inhalt anzuerkennen. An solcher Anerkennung kann man nur dann Anstoss nehmen, wenn man entweder in der Bezugnahme auf Empfindung schon die Beglaubigung derselben vermuthet, oder wenn man die Empfindung nicht als eine Art der Beziehung des Bewusstseins auf seinen Inhalt, sondern als einen

besondern Inhalt betrachtet. Indessen ist die Empfindung nicht das Empfundene, also kann auch das Wirkliche nicht zum Empfundenen gemacht werden sollen, indem man es auf Empfindung bezieht.

Auch die Anschauung bedeutet ja nicht das Angeschaute, so dass es als solches von dem Gedachten etwa sachlich getrennt wäre, sondern die Anschauung ist ein Mittel, welches mit dem anderen Mittel des Denkens sich zu verbinden hat, um den Gegenstand zu erzeugen. Es gilt nunmehr die materiale Bedingung der Empfindung ebenfalls als eine Seite des Bewusstseins in Anspruch zu nehmen, um aus dieser Rücksichtnahme einen Erkenntnisswerth festzusetzen, der für die Einheit des Bewusstseins so massgebend ist, wie irgend einer der Grundsätze. Im anderen Falle geriethe man in den nicht seltenen Irrthum, der Thatsache „unmittelbare Gewissheit“ zuzuschreiben, wobei Logik und Erkenntnisskritik ihr Amt niederlegen. Gewissheit liegt nur im Grundsatze, dieser aber ist nicht unmittelbar; und die Art der Gewissheit des Wirklichen verantwortet das Postulat des Daseins.

Es könnte nun die Frage entstehen: ob nicht bereits durch den Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung die Empfindung legitimirt, und somit das Postulat erübrigt sei? Wenn wir dagegen nun zeigen können, dass der Grundsatz der Anticipationen das Wirkliche nicht constituire, und somit das Postulat nicht überflüssig mache, so empfangen wir hierin einen neuen Beleg für die hier durchgeführte Ansicht, dass die Realität nicht schlechthin „Empfindungs-Vorstellung“ sei[1]); sondern dass ihre Schematisirung zum Grundsatze zwar der Empfindung für deren anticipirtes Reales zu Gute komme, aber keineswegs in derselben ohne Rest aufgehe. Die intensive Grösse ist vielmehr für die Anschauung selbst und für die mannigfachsten Richtungen des Denkens unentbehrlich; und hinwiederum den Kern der Empfindung, das Einzelne als solches berührt sie nicht.

Das Wirkliche und das Reale sind daher als Grundsätze unterschieden. Das Reale ist an sich nicht wirklich, sondern bezeichnet das in der Erzeugungs-Einheit des Unendlichkleinen

---

[1]) Prolegomena, Bd. III, S. 68 vergl. oben S. 470.

gewonnene „Fundament" der Grösse. Das Reale ist also nur ein mathematischer Gegenstand, ein Grössen-Gegenstand. Wäre dasselbe in der Empfindung gegründet, so wäre es grundlos. Da es jedoch anderweit zureichend begründet ist, so darf diejenige Einheit, welche auch das Unsagbare des Bewusstseins, die Empfindung sucht und setzt, durch jene nicht als Vergleichungs- sondern als Erzeugungs-Grösse geltende intensive Einheit als befestigt betrachtet werden. Die intensive Grösse realisirt demnach den Inhalt und Gegenstand der Empfindung, aber nicht die Empfindung selbst.

Wenn die Empfindung selbst objectivirt werden soll, abgesehen von ihrem Inhalt, so bedarf es dazu eines besonderen Grundsatzes. Denn so wenig die Empfindung real ist, so wenig auch ist sie wirklich. Das Wirkliche wird nicht durch den Grundsatz der Anticipationen begründet, geschweige durch die Empfindung selbst: dazu bedarf es des Postulates der Wirklichkeit.

„Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich."

Wir sehen auf die Empfindung, wenigstens auf den Zusammenhang mit ihr hier einen Grundsatz errichtet, die Empfindung also als eine Quelle des Bewusstseins anerkannt, wie wir als solche nur die apriorischen Bedingungen der Erfahrung bisher kennen gelernt hatten.

Ja, es charakterisirt den freien Gebrauch seines *a priori*, dass Kant zweimal (S. 207 u. 211) in Bezug auf die Wahrnehmung von einem „comparativen a priori" redet.

Wie kann aber überhaupt, so müssen wir doch fragen, das apriorische Erkennen mit der Empfindung zusammengedacht werden, wenngleich auf die „Grundsätze der empirischen Verknüpfung", die Analogieen auch dabei recurrirt wird? Immerhin ist die Empfindung, wenn gleich als eine materiale, so doch als eine Bedingung anerkannt. Hierüber scheint noch Unklarheit zu schweben. Und dafür ist das sicherste Symptom dieses, dass wir die Empfindung eingeführt sehen, ohne dass sie nach ihrer Leistung für das Erkennen bestimmt und abgegrenzt wäre. Was bedeutet die Empfindung als „materiale Bedingung" der Erfahrung?

Die Empfindung kann, wie jede Bewusstseinsart, nur die

besondere Art der Beziehung des Bewusstseins auf seinen Inhalt bedeuten. Demgemäss ist die Empfindung als Sinnlichkeit zunächst von dem Denken darin unterschieden: dass sie den Gegenstand als „gegeben“ bezeichnet, der in dem Denken gedacht und „bestimmt“ wird. Aber das Gegebene bezeugt die Anschauung, und nur sie bezeugt es, während die Empfindung es nur bezeichnet. Worin liegt dann die Stärke der Anschauung, die Schwäche der Empfindung?

Die Anschauung, als reine mathematische Bewusstseinsart construirt und erzeugt den Gegenstand, der kraft dieser Erzeugung als gegeben erscheint. Und doch bedeutet diese Gegebenheit nur die Möglichkeit, wie wir dies bei dem Postulat des Möglichen gesehen haben. Aus diesem Gedanken lässt sich der in anderer Beziehung bereits (oben S. 213) beleuchtete Satz begreifen: „Die Wahrnehmung ist die Vorstellung einer Wirklichkeit, sowie Raum die Vorstellung einer blosen Möglichkeit des Beisammenseins.“ (S. 307.)

Die Empfindung dagegen ist kein einheitliches Verfahren des Bewusstseins, sie beschreibt vielmehr nur die Bezogenheit des Bewusstseins auf seinen Inhalt als Einwirkung, die das Bewusstsein erfahre und erleide. Der Charakter der Empfindung ist Reaction auf erlittenen Eindruck. Diese Reaction lässt den Inhalt des Bewusstseins auch als gegeben erscheinen, aber diese Gegebenheit ist sonach eine andere, als die der reinen Anschauung. Diese giebt selbst das Gegebene, die Empfindung dagegen giebt es in günstigster Deutung nur wieder. „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung.“ (S. 48.) Die affective Wirkung ist Empfindung, wenngleich auch sie ihren Inhalt, den Gegenstand als gegeben erscheinen lässt.

Woher stammt nun diese Wirkung? Abgesehen noch von der Bestimmung der Ursache: wo ist sie überhaupt zu suchen? Zunächst müssen wir freilich antworten: im Bewusstsein. Aber das Bewusstsein ist uns ja nur Einheit des Bewusstseins, und diese nach ihren einzelnen Grundsätzen wollen wir bestimmen, indem wir die verschiedenen Beziehungen der Form des Bewusstseins auf den Inhalt in Erwägung nehmen. So beschäftigt uns hier die Aufgabe, der Bezugnahme auf das Eigenthümliche der Empfindung einen Grundsatz zu widmen, und in dieser

Erwägung fragen wir: wo im Bewusstsein, in welcher Richtung des Bewusstseins suchen wir die Ursache, als deren Wirkung wir die Empfindung betrachten?

Dieser Richtungen unterscheidet man zwei: das äussere und das innere Bewusstsein. Das letztere aber birgt das Denken, und auch die reine Anschauung, zumal die innere, gehört demselben an. Die Empfindung dagegen projicirt, und das scheint ihre eigene That zu sein, das Bewusstsein zu einem äussern. Indessen ist wohl zu beachten, dass das Aeussere, welches die Empfindung projicirt, immer nur ein äusseres Bewusstsein ist, nicht etwa eine äussere Welt oder Natur. Nur dass das Aeussere nicht mehr lediglich äussere Anschauung sei, die doch nur reine, also Form der Anschauung ist und bleibt, diesen Gedanken behauptet, diesen Gedanken vertritt die Empfindung: dass das Aeussere ein reactiv, als Wirkung Gegebenes bezeichne, das will sagen ein Wirkliches.

Die Empfindung ist jedoch nicht selbst Grundsatz, sondern das Postulat soll nur die Empfindung in dieser ihrer Eigenthümlichkeit als Bewusstseinsart, soweit es angeht, rechtfertigen. Daher kann die Empfindung das Wirkliche nur bezeichnen. „Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet.“ (S. 316.) Ebenso heisst es in diesem Zusammenhang von der Wahrnehmung, dass sie „die Wirklichkeit von etwas im Raume anzeigt.“ Aber bei diesem vorsichtigen Ausdruck ist die erste Bearbeitung der Paralogismen nicht durchweg stehen geblieben; es findet sich dort auch der Satz: „Alle äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist daher der empirische Paralogismus unsere Zuflucht, d. i. es correspondirt unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume.“ Dieses Wirkliche soll zwar nur den „Stoff“ bedeuten, der „unabhängig von aller Erdichtung gegeben“ sei; aber immerhin ist doch die Wahrnehmung „als das Wirkliche selbst“ bezeichnet. Dieser Ausdruck ist offenbar ungenau; denn er macht das Postulat überflüssig. Das Postulat allein verwirklicht den Inhalt der Empfindung zum wirklichen Gegenstande der Erfahrung.

Auch in der Erörterung des Postulates findet sich ein Satz, der in dieser Richtung desorientiren könnte: „Wahr-

nehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.“ Charakter allerdings im Sinne des eigenthümlichen Anspruchs, aber keineswegs in dem der Geltung, die allein bei dem Grundsatze steht. Und doch ist dieser Irrthum durch die Formulirung des Postulats ausgeschlossen. Nicht was in der Empfindung gegeben wird, ist wirklich, sondern was mit ihr „zusammenhängt“. Warum hat Kant diesen anscheinend vagen Ausdruck gebraucht, der doch das Gegebene zu erweitern und zu verflüchtigen droht?

Dieses Bedenken ist irrthümlich. Der Zusammenhang soll

1° bedeuten, dass das Wirkliche nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben zu sein brauche. Was mit der Wahrnehmung „nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird.“ (S. 214) Diese Forderung könnte erhoben werden, sofern die Empfindung das Einzelne als solches bezeichnet und die Wirklichkeit desselben als Thatsache zu bezeugen hat. Aber auch „vor der Wahrnehmung eines Dinges“ könnte das Dasein erkannt werden, wenn es nur mit Wahrnehmungen nach den Analogieen „zusammenhängt“. (S. 207.) Worin besteht nun aber dieser Zusammenhang, und wodurch wird er geregelt und bestimmt? Der Zusammenhang weist

2° auf die Analogieen zurück, in denen allein das Dasein als Verhältniss des Daseienden bestimmt wird. Wenn die „Anzeige“, welche in der Empfindung auf ein Wirkliches liegt, zur Erkenntniss des Wirklichen bestimmt werden darf, so muss das in der Empfindung Gegebene zugleich mit der Empfindung „zusammenhängen“. Es genügt also nicht, dass es schlechthin und „unmittelbar“ gegeben sei, es muss vielmehr im Zusammenhange mit der Empfindung vermittelt werden.

Früher konnte man meinen, es sei diese Bestimmung eine Erweiterung des Begriffs des Wirklichen: auch dasjenige sei noch wirklich, was obzwar nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben sei, so doch mit derselben zusammenhänge. Jetzt scheint es, dass vielmehr die Bedingung strenger werde. Denn sofern der Zusammenhang gefordert wird, muss den Gesetzen genügt werden, welche diesen Zusammenhang bedingen. „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsre Erkenntniss vom Da-

sein der Dinge.“ (S. 207.) Es ist „Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen,“ es sind also im letzten Grunde die empirischen Gesetze selbst, welche den Zusammenhang mit der Empfindung und in derselben das Wirkliche bestimmen.

So wird auf der einen Seite die „magnetische Materie“ als daseiend erkannt, „obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unsrer Organe unmöglich ist.“ Denn die „Grobheit“ unsrer Sinne geht die „Form möglicher Erfahrung überhaupt“ nichts an. Und so ist für die Wirklichkeit nicht nur von der einzelnen Empfindung abgesehen, sondern von der organischen Empfindungsfähigkeit überhaupt. Aber der Zusammenhang mit der Empfindung ist gewahrt, ist gesichert; denn die Analogieen, die Causalität bestimmt dieses Dasein, wenn es gleich niemals empfunden werden kann. Denn „wenn unsre Sinne feiner wären“, so würden wir „nach den Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unsrer Wahrnehmungen auch auf die unmittelbar empirische Wahrnehmung derselben stossen.“ Hier erweitert sich also die Sinnlichkeit, nicht nur in das reine Gebiet der geometrischen Anschauung, sondern sogar in das unwahrnehmbare der physikalischen Qualitäten; und diese Erweiterung ist zulässig, weil das Wirkliche auf dem Zusammenhang mit der Empfindung beruht.

Aber dieser Zusammenhang ist strenge ausschliessende Bedingung des Wirklichen. Diese Bedingung hat besonders die in der zweiten Auflage hinzugefügte „Widerlegung des Idealismus“ deutlich ausgesprochen. Der Grundgedanke dieser „Widerlegung“ besteht in der Zerstörung der Ansicht, als ob das *Cogito*, der Ausdruck des eignen Daseins das äussere Dasein erst zu vermitteln habe. Vielmehr beweise das erstere das letztere oder es sei auch „äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar.“ Geht man von dem unmittelbaren Bewusstsein der äussern Erfahrung nicht aus, so liegt der Beweis des äussern Daseins aus dem Bewusstsein des eigenen Daseins nur darin: dass und sofern das Bewusstsein des eigenen Daseins „empirisch bestimmt“ ist. Denn das eigene Bewusstein ist nichts Vornehmeres als empirisches Bewusstsein. Wird nun diese empirische Bestimmung in das Bewusstsein mit aufgenommen, so darf daher

auch gesagt werden: „Das Bewusstein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins andrer Dinge ausser mir." So schliesst der „Beweis" des Lehrsatzes.

Damit ist aber der Zusammenhang mit der Empfindung verbürgt und anerkannt. Denn wenn das Bewusstsein des eigenen Daseins empirisch bestimmt ist, so sind in demselben die Empfindungen in Bezug auf ihren Zusammenhang nach den Analogieen bestimmt. Die Causalität bestimmt die Zeitstellen. Und in der bestimmten Zeit besteht die Empfindung, besteht das Wirkliche, besteht das Einzelne als Thatsache. „Hiermit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unsres Erkenntnissvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein." Bewegung könne nur in Bezug auf beharrliche Materie wahrgenommen werden, und diese werde „nicht aus äusserer Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung." Es ist daher das Wirkliche als solches nicht schlechthin in der Empfindung gegeben, denn es kann „in Träumen sowohl als im Wahnsinn" blosse Wirkung der Einbildung sein, obzwar durch „Reproduction ehemaliger äusserer Wahrnehmungen." Das Wirkliche, als Gegenstand der Erfahrung, nicht Product der Einbildung kann demnach als Empfindungs-Wirklichkeit nur „durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden." Diese „Kriterien" oder „Gesetze des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen" enthalten die Bedingungen des Zusammenhanges und ohne dieselben „machen wir uns vergebliche Mühe, das Dasein irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen." Diese Kriterien bestehen also in der Anwendung derjenigen Daseins-Bestimmungen, welche als Analogieen ausgezeichnet wurden.

So hängt das Wirkliche darin mit der Empfindung zusammen: dass es die Bestimmung, welche die Analogie an dem Dasein trifft, und der zufolge allein das Wirkliche objective Gültigkeit erlangen kann, durch diejenige eigenthümliche Beziehung des Bewusstseins auf seinen Inhalt beschreibt, die wir Empfindung nennen.

Es sind also drei Momente zu berücksichtigen:

1⁰ Die Bestimmung, welche die Analogie trifft, kann nicht entbehrt werden. Wird sie aber getroffen, so wird durch den

Grundsatz der Wirklichkeit in der einzelnen Zeitstelle die einzelne Thatsache bestimmt.

2⁰ In der bestimmten Zeitstelle, dem Einzelinhalt wird das Bewusstsein als Empfindung charakterisirt. Das Gegebene erscheint in der Empfindung als empfangen.

3⁰ Die Erscheinung des Empfindungs-Inhalts wird in dem Postulat zum Wirklichen bestimmt. Der Grundsatz legitimirt die Beziehung des Bewusstseins auf seinen Inhalt als einen im Zusammenhange mit der Empfindung wirklichen.

VIII. Das Postulat der Nothwendigkeit.

Unter den Werthen, mit denen die Erkenntnisse ausgezeichnet werden, steht das der apodiktischen Modalität obenan. Die Möglichkeit ist zwar der Terminus des obersten Grundsatzes, und das Dasein bezeichnet das Problem der Analogieen, in denen die Gegenstände der Erfahrung als solche bestimmt werden. Aber die Nothwendigkeit ist in dem Begriffe *a priori* die umfassende Frage der ganzen Kritik. In diesem Postulate müssen daher alle Bedingungen der transscendentalen Methode sich zusammenfassen.

Die transscendentale Methode setzt zunächst eine gegebene Erfahrung voraus, nimmt dieselbe als Wissenschaft, also mit dem Geltungswerthe der Nothwendigkeit an, und sucht diese nach ihrer Möglichkeit zu reconstruiren. Was ist das für eine Nothwendigkeit, so mussten wir von Anfang an fragen, die erst ermöglicht werden muss und werden kann? Wir erkennen jetzt diese Beziehung von Möglichkeit und Nothwendigkeit als eine innerliche Ergänzung. Denn das Nothwendige ist nicht das im Denken, etwa in dem Schlussverfahren Verstattete, sondern es muss der synthetischen Möglichkeit, ja der Wirklichkeit dienen. Es geht „auf die materiale Nothwendigkeit im Dasein, und nicht die blos formale und logische in Verknüpfung der Begriffe.“ (S. 211.) In diesem synthetischen Sinne der Nothwendigkeit muss daher ihre Möglichkeit deducirt werden.

Die Nothwendigkeit geht nun also nicht nur auf die synthetische Möglichkeit, auf die Vereinbarung mit den formalen

Bedingungen der Erfahrung, sondern zugleich auf das Dasein, also auf die materiale Bedingung derselben. Hierdurch aber wird das Nothwendige bedroht, zu dem Werthe einer Empfindung, einer Einzel-Thatsache zusammenzuschrumpfen. Indem wir dieser Frage ins Auge blicken, lässt sich das Eigenthümliche der Nothwendigkeit erkennen, während wir ihren Zusammenhang mit dem andern Postulate festhalten.

Werth und Aufgabe des apodiktischen Urtheils liegt, wie es der Name besagt, in der *conclusio* des syllogistischen Beweises. Syllogismen aber stellt man an, um nicht von Fall zu Fall, von Thatsache zu Thatsache beobachten und beurtheilen zu müssen, sondern um aus allgemeinen Obersätzen schliessen zu dürfen. Dieser Zug des Denkens ist so entscheidend, dass man in demselben die menschliche Vernunft charakterisirt und den Unterschied zwischen Mensch und Thier erkennt.

Es kann daher aber die Nothwendigkeit nicht auf der Feststellung des einzelnen Falles, dem das Dasein zugeschrieben wird, beschränkt sein, sondern muss sich für den einzelnen Fall aus einer allgemeinen Annahme ergeben. Die allgemeine Annahme aber darf hinwiederum nicht auf blos logischen Verknüpfungen beruhen, sondern sie muss sich auf das Dasein beziehen, also auf eine Allgemeinheit von Fällen und Thatsachen. Dies liegt im Begriffe der synthetischen Nothwendigkeit. Es bleibt nur die grosse Frage: woher die Kriterien zu nehmen seien, welche die Beziehung nicht der Allheit auf mathematische Grössen, sondern der Allgemeinheit auf Thatsachen rechtfertigen.

Zunächst erkennen wir in dieser Richtung die Geltung des Schema der Nothwendigkeit. Wenn ein einzelner Fall durch den Zusammenhang mit der Empfindung als wirklich constatirt ist, so fragen wir, ob nicht blos in dieser bestimmten Zeit dieser Fall Thatsache sei, sondern ob er bei beliebiger Wiederholung unter denselben Bedingungen stets von Neuem sich verwirkliche. Indem wir diese Wiederholbarkeit des Einzelnen festsetzen, schliessen wir das Widerspiel der Nothwendigkeit, die Zufälligkeit der Thatsache aus und verzeichnen damit das Nothwendige in seiner sinnlichen Bedingung. „Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.“ (S. 147.) Alle Zeit ist jedoch nicht alle denkbare, alle analytisch mögliche, sondern alle erfüllte, alle voll-

ziehbare, alle Dasein enthaltende Zeit, das will sagen, alle Zeit, in welcher Dasein bestimmt werden kann. Diese Bestimmung aber hängt von der Analogie ab, und so eröffnet sich damit zugleich die Aussicht, das Wirkliche zum Nothwendigen bestimmen zu können, ohne einerseits auf die logischen Verknüpfungen uns stützen zu müssen, und ohne andererseits bei demjenigen Zusammenhange stehen zu bleiben, der das Wirkliche selbst bestimmt.

Und in diesem Zusammenhange wird auch der öfters von Kant hervorgehobene Satz deutlich, dass das Mögliche nicht mehr enthalte als das Wirkliche, und dass ebensowenig andererseits zu dem Möglichen Etwas hinzukommen brauche, um wirklich zu werden. Die entgegengesetzten Annahmen haben ihren Grund in dem Verkennen des synthetischen Charakters, welchen ebenso sehr das Mögliche, wie das Wirkliche hat, und demzufolge Beide zur Einheit der möglichen Erfahrung gehören.

„Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig."

Auch hier ist ein Ausdruck aufgenommen, der wie das „zusammenhängt" bei dem Wirklichen einer Erläuterung bedarf. Welches sind die „allgemeinen Bedingungen der Erfahrung", die in dem Zusammenhange mit dem Wirklichen das Nothwendige bestimmen? Das Bestimmen ist ausschliesslich Sache der Analogie, und so hätte Kant sagen sollen: dass das Nothwendige diejenige Existenz bedeute, deren Zusammenhang mit dem Wirklichen durch die Analogieen der Causalität und der Gemeinschaft bestimmt wird.

Dann entsteht aber die Frage: worin das Nothwendige vom Wirklichen unterschieden sei, da doch auch dieses in seinem Zusammenhange mit der Empfindung „nach der Analogie" bestimmt wird? Wenn anders aber dieser modale Unterschied erhalten und verfeinert werden muss, so ergiebt sich die Schwierigkeit, die Bestimmung anderen Gesetzen zuzuweisen, als kurzerhand den Analogieen.

Worin besteht der Unterschied zwischen dem Nothwendigen und dem Wirklichen, wenn doch beide auf das Dasein bezogen und im Dasein bestimmt sind?

Der Unterschied liegt hauptsächlich in der Beziehung auf

die bestimmenden Gesetze, und demgemäss auch in der Beziehung auf die Specialisirung derselben. Beim Wirklichen dienen die Gesetze, auf welche die Empfindung sich bezieht, lediglich als Beispiele der Analogieen. Welche besondere Anwendung die Analogieen in solchem Falle finden, in welchen besonderen Gesetzen sie sich vollziehen, das interessirt mich für die Wirklichkeit nur insoweit, als in denselben die Berufung auf die Empfindung geprüft und beglaubigt wird. Auf diese aber kommt es an: dass der Zusammenhang mit der Empfindung, dass im Dasein eine Zeitstelle, der Empfindung entsprechend, bestimmt werde. Die Empfindung muss controlirt, muss nach ihrem objectiven Inhalt, als Wahrnehmung, den Kriterien derselben unterworfen werden. Damit wird dann freilich nebenher der Inhalt des Wirklichen selbst bestimmt. Die Aufgabe des Wirklichen aber bezieht sich unmittelbar auf die Empfindung und den Zusammenhang mit ihr. Was als zusammenhängend mit der Empfindung nach den Analogieen bestimmt ist, das ist wirklich.

Dieses so bestimmte Wirkliche gilt nun aber schlechterdings als zufällig, weil und insofern es nur an dieser einzelnen Zeitstelle bestimmt ist. Sobald wir jedoch an das Einzelne den Gedanken der Wiederholbarkeit zu aller Zeit halten, so wird es aus der beschränkten Wirklichkeit der Thatsache zum Nothwendigen erhoben. In welcher Einschränkung ist denn nun aber der Gedanke der Wiederholbarkeit des einzelnen Falles gestattet? Offenbar sofern wir die gleichen Bedingungen gegeben sein lassen. Diese Einschränkung, die dem Nothwendigen unweigerlich zu Grunde liegt, setzt mithin allgemeine Gesetze voraus, die bei gegebenen gleichen Bedingungen ihre Wirksamkeit darstellen.

Als diese allgemeinen Gesetze werden hierbei nicht schlechthin die Analogieen gedacht, deren Gedanke für die Revision der Wahrnehmung ausreicht, sondern es sind dies unwillkürlich und ausdrücklich die speciellen Naturgesetze selbst. An diese muss bei dem Nothwendigen gedacht werden, sofern bei demselben die gleichen Bedingungen für die Wiederholbarkeit des einzelnen Falles vorausgesetzt werden. Die Analogie der Causalität genügt für die Bestimmung des Wirklichen, welches immerhin zufällig sein kann. Sofern ich den Zufall ausschliessen will, sofern das Wirkliche mich in der Richtung interessirt:

dass es nicht blos als einzelne Wirklichkeit bestimmt sei, sondern als allgemeiner Fall, als Gesetz, das für alle Fälle gelte, so denke ich bei diesen allen Fällen an die gleichen Bedingungen, die in dem Nothwendigen das allgemeine Gesetz zur Darstellung bringen.

Das Nothwendige beruht also so sehr auf dem Gedanken der allgemeinen Gesetze nach deren Inhalt, dass es als Darstellung derselben gilt, dass es als allgemeiner Fall gedacht wird. Das Wirkliche ist das Einzelne, bei dessen Constatirung nur dies in Frage kommt: dass Consequenz und Composition für die Aussage der Empfindung richtig bestimmt seien; denn der Besitztitel wird doch in der Empfindung ausgesprochen. Darum kann das Wirkliche, wie getreu immer nach der Analogie bestimmt, nichtsdestoweniger zufällig, daher nur in diesem einzelnen Falle bestimmt sein. Das Nothwendige ist der allgemeine Fall, das will sagen, die Allheit der Fälle, also das Gesetz, das für die gleichen Bedingungen gilt, unter denen der einzelne Fall wiederholt und allgemein gemacht werden kann.

So ist es also nur die Art der Bezugnahme auf die bestimmenden Gesetze, welche das Nothwendige vom Wirklichen scheidet und damit in dem Objecte selbst zur Auszeichnung bringt. Das Wirkliche wird zum Nothwendigen, sofern es nicht als einzelne Thatsache, sondern als Specialfall des allgemeinen Gesetzes gedacht wird. Das allgemeine Gesetz bestimmt so sehr das Nothwendige als solches, dass das Nothwendige selbst zum Concretum des Gesetzes wird.

Diese Erwägungen wollen es verständlich machen, dass Kant hier den unsicher scheinenden Ausdruck der „allgemeinen Bedingungen der Erfahrung“ in die Formel des Postulates gesetzt hat. Seine Entwickelungen aber lassen keinen Zweifel darüber, dass die „empirischen Gesetze der Causalität“ gemeint sind; und nur dies kann bemängelt werden, dass die Gemeinschaft nicht ausdrücklich genannt wird. Kein Dasein könne als nothwendig erkannt werden, „als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität.“ (S. 211.) „Hieraus folgt, dass das Kriterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege.“ Also gäbe es nicht Nothwendigkeit der Substanzen, sondern der „Wirkungen

in der Natur"; und „das Merkmal der Nothwendigkeit reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung." Es ist daher das Nothwendige nur „hypothetisch nothwendig", sofern es nämlich Natur oder Erfahrung geben soll. Und nur aus dieser hypothetischen Nothwendigkeit wird der Satz begründet: *In mundo non datur casus*; nur diese hypothetische Nothwendigkeit innerhalb der Möglichkeit der Erfahrung schliesst den Zufall aus, wie auch die „blinde", nicht „verständliche" und nicht „bedingte" Nothwendigkeit, das *fatum*.

Man hat Kant den Vorwurf gemacht, dass er das Apodiktische um den guten aristotelischen Sinn des Beweisbaren gebracht habe. Aber dieser Vorwurf zeigt nur, dass man nicht eingesehen hat, wohinaus diese Bestimmung vom Nothwendigen zielt. Denn dieselbe geht auf gar nichts Anderes als „auf das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst." (S. 595.) Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze können sich nicht direct an den Gegenstand wenden, die formale begriffliche Verknüpfung aber kann nichts Sachliches ausrichten, daher müssen sie aus der „Richtschnur" der möglichen Erfahrung deducirt werden. Die Beweise von synthetischen Sätzen, welche transscendental sind, die Möglichkeit der Erfahrung betreffen, sind nicht Demonstrationen im mathematischen Sinne. „Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heissen." (S. 562.) Die philosophische Erkenntniss kann nur „akroamatische (diccursive) Beweise" haben. Die philosophischen Beweise synthetischer Sätze sind Deductionen aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung. Aus diesem unverrückbaren Standort der transscendentalen Methode giebt das Kapitel von der „Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise" drei Regeln für dieselben. (S. 597.) Die erste ist: den Nachweis der Grundsätze für die Beweise zu führen. Die zweite: nur einen einzigen Beweis zu geben, und nicht gleich jenem „Parlamentsadvokaten" mit zehn Beweisen aufzutreten, dieweil jeder Satz nur Einen Beweisgrund, nur Eine synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes haben kann. Die dritte Regel befiehlt die Vermeidung der apagogischen Beweisart bei Sätzen, die „innerhalb dem eigentlichen Medium des dialektischen Scheins, d. i. des Subjectiven" angestellt werden. Die Beweise, welche als transscendentale sich behaupten

dürfen, müssen aus der Möglichkeit der Erfahrung als dem einzig Objectiven hergeleitet sein.

Die Versuche nachkantischer Philosophen, Kantische „Beweise" zu widerlegen, müssen daher vor Allem die Probe bestehen, ob sie selbst von der Möglichkeit der Erfahrung ausgehen. Hypothesen zur Verbindung eines sogenannten Seins und eines sogenannten Denkens sind nach dem Begriffe des Möglichen ausgeschlossen. Die Möglichkeit synthetischer Erfahrung verstattet kein „constructives" Denken, und kein „ausgegossenes" Sein. Es sind goldene Worte, welche ebensosehr die Hypothesen treffen, wie die Beweise, deren Beweise vielmehr die Hypothesen sind: „Ohne diese Aufmerksamkeit (sc. auf die Möglichkeit der Erfahrung) laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeldein dahin, wo der Hang der verborgenen Association sie zufälligerweise herleitet." (S. 596.) Und wieder ist es der Vernunftbegriff der Seele, an welchem durch den Mangel solcher „Aufmerksamkeit" der Paralogismus erklärt wird.

Die Entwicklung desselben enthält ausserdem in dem neuen Beispiel von der als Einheit vorstellbaren Kraft des Körpers ein an Anschaulichkeit die früheren vielleicht übertreffendes Argument gegen den Schluss von der Einfachheit des Bewusstseins in allem Denken auf die Erkenntniss eines Dinges, in welchem alles Denken enthalten sein soll. Dinge müssen Gegenstände der Erfahrung werden, wenn sie objective Gültigkeit erlangen sollen. Und so ist es nur die Möglichkeit der Erfahrung, die in den synthetischen Grundsätzen, den „allgemeinen Gesetzen der Natur" besteht, aus denen und ihnen zufolge aus den „empirischen Gesetzen der Causalität" die Nothwendigkeit des Wirklichen hergeleitet werden muss.

Es giebt eine Stelle, vielleicht die einzige, in welcher der Charakter dieser Beziehung aller Erkenntnisse auf die Möglichkeit der Erfahrung als das einzige Problem des transscendentalen Philosophirens in einer Nacktheit dargestellt wird, an welcher der Unterschied zwischen Kritik und Dogmatik unausgleichbar wird. Die Vernunft errichte „durch Verstandesbegriffe zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung." (S. 507.) Für

die mögliche Erfahrung freilich ist diese Beziehung nothwendig; aber diese selbst ist „etwas ganz Zufälliges." Und nur, indem wir von diesem ganz Zufälligen als einem solchen, nämlich von dem Factum der mathematischen Naturwissenschaft ausgehen, können wir eine Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Bestandtheile desselben, wie auch von ihrem Leistungswerthe für die Constitution dieses Zufälligen gewinnen.

Die Wahrheit der Theile wie des Ganzen liegt nicht etwa darin, dass diese Zufälligkeit ignorirt oder aufgehoben würde. Damit würde vielmehr die eine ihrer Bedingungen, die Nothwendigkeit in ihrem Charakter und Werthe verdunkelt, und überhaupt der ganze Titel der „subjectiven Grundsätze", die Geltung der Postulate verschoben werden. Diese sind Aufgaben, in deren Lösung die Erkenntnisswerthe bestimmt und unterschieden werden, deren durchgängiger, das Nothwendige einschliessender Inhalt jedoch „etwas ganz Zufälliges" ist und bleibt.

Die transscendentale Methode, indem sie auf das Factum der mathematischen Naturwissenschaft ihre Deductionen richtet, geht daher von keinem irgendwie gedachten Absoluten aus, sondern von der Erfahrung als „etwas ganz Zufälligem" und in diesem Ausgang liegt der Stolz und die Demuth der kritischen Philosophie, ihr Eifer für wissenschaftliche Wahrheit und ihre Einsicht in deren Grenzen: die Möglichkeit des Ausblicks daher zu etwas, was nicht Erfahrung und daher auch nicht „etwas ganz Zufälliges" ist. Das Absolute dagegen bleibt vielmehr das im Wissen Bedingte, wie denn die Identificirung des Absoluten mit dem absoluten Wissen bei Schelling für diese Insufficienz das charakteristische Zeichen ist. Für Kant ist diejenige Nothwendigkeit, welche an das Bedingte des in der Erfahrung gegebenen Zufälligen geknüpft ist, nur eine „respectiv nothwendige, oder vielmehr nöthige" (S. 497) Bedingung. Das schlechthin Nothwendige liegt jenseit der Möglichkeit der Erfahrung.

Dreizehntes Kapitel.

Das Ding an sich und die Ideen.

Natur ist Erfahrung, das ist mathematische Naturwissenschaft, deren Möglichkeit in den „allgemeinen Naturgesetzen“ der synthetischen Grundsätze beruht. In dieser Möglichkeit der Erfahrung liegt somit alle Nothwendigkeit der Natur beschlossen. Das ist die Summe transscendentaler Einsicht in die apriorischen Bedingungen der Erfahrung. Und diese Einsicht befriedigt den wissenschaftlichen Sinn, dem die Natur nicht ein den Sinnen gegebenes Ding ist, sondern das grosse Fragezeichen, das die Sinne aufrichten, und das der Verstand schrittweise zu lösen hat. Der wissenschaftlichen Sorge scheint die transscendentale Geltung von Natur und Wissenschaft gerecht zu werden; denn die Forschung erwartet keine andere Bürgschaft und keine andere Bewährung ihres Inhalts, als welche in ihr selbst, in ihren Mitteln und Kriterien liegt.

Solche ihr eigene Hebel sind die Begriffe, welche die angeblich selbständige Objectivität der Natur bezeichnen, als da sind Realität, Substanz und Dasein. Und indem der Forscher diese gewichtigsten Prädicate der Natur als die seinem Geiste eigenen Hebel erkennt, wird er darüber an der Sicherheit seiner Erkenntniss und an der Objectivität ihres Inhalts nicht irre werden, sofern er in das transscendentale Geleise mit einzutreten gelernt hat: „dass wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen.“ (S. 18.) Der Forscher müsste daher selbst auf den naiven Standpunkt des

mythenbildenden Menschen zurücksinken, wenn er die Begriffe *a priori* verdächtigen wollte, als ob sie die Natur ihm illusorisch machten. Diejenige Natur wenigstens, welche nicht in dem Sonnenheros lebt, wird wirklich allein in den Bewegungsgesetzen, die in den synthetischen Grundsätzen ihr Prototyp haben, und als Grundgebilde alles natürlichen Daseins und Geschehens zugleich den grossartigen Schein sinnlicher Gegebenheit ausnutzen, indem sie in Raum und Zeit ihre Gesetze gestalten. Aber freilich ist auch diese Gestaltung Wissenschaft, Mathematik. In aller Objectivirung, deren die mathematische Naturwissenschaft mächtig wird, bleibt der Grund daher nach dem unkritischen Sprachgebrauche subjectiv.

Dieser Verdacht des Subjectiven hat sich zerstreuen lassen, indem die Kategorieen als die Begriffe vom Gegenstande überhaupt und somit als die Träger der Objectivität erkannt wurden. Jetzt tritt nun aber in einem schwereren Ausdruck derselbe Einwand hervor. Die Grundsätze, welche die Erfahrung objectiviren, machen sie zugleich nothwendig. Also beruht die Nothwendigkeit der Erfahrung in ihren Grundsätzen. Diese aber haben nicht in sich allein ihre Kraft, sondern lediglich in ihrer Beziehung auf die mögliche Erfahrung. Diese selbst hinwiederum ist als „etwas ganz Zufälliges“ erkannt worden (oben S. 498). Also ist die Nothwendigkeit die eines Zufälligen.*

Das ist der schwerste Verdacht, den in der Erfahrung die Natur treffen kann: dass sie mit aller der Nothwendigkeit, welche die Grundsätze ihr verleihen, in sich selbst zufällig sei. Dadurch erneuert sich auch der Verdacht des Subjectiven; denn da die Grundsätze nur die Nothwendigkeit eines Zufälligen, oder eine „hypothetische Nothwendigkeit“ bedingen, so hat auch die Objectivität, welche sie zu Stande bringen, ihren Bestand in einer Zufälligkeit, die nur relativ nothwendig wird. Die subjectiven Grundsätze könnten immerhin noch Objectivität begründen; die unausweichliche Beziehung auf „etwas ganz Zufälliges“ dagegen droht alle Gewissheit der Erkenntniss relativ zu machen, und allen Grund der Dinge zu entwurzeln.

So muss denn auch der kritische Philosoph dem Gerüchte vom „Ding an sich“ das Ohr leihen. Denn das ist das Verlangen, welches gegen die Gegenstände der Erfahrung als nur im erkennenden Geiste gegründete und somit

The "hypothetical necessity" of Nature, as merely "Possibility" of Experience and hence "something wholly contingent"

* This contingency of Nature is purely a factitious one, resulting from the identification of Nature with Experience. Experience is meaningless irrespective of Man, but Man depends on Nature, not vice versa, as Cohen and Kant construe it. All necessity in experience results from the absolute necessity of Nature.

schlechterdings zufällige gerichtet wird: es möchte ein Ding geben, welches nicht blos „in Beziehung auf etwas ganz Zufälliges" objectiven Werth erlangt, sondern „an sich" gegeben sei. Zwar dieses Gegebensein können wir schlechterdings nicht verstehen; denn gegebensein heisst „auf Erfahrung bezogen sein." (S. 154) Sei darum das Ding an sich immerhin nicht gegeben, so müsse es doch gedacht werden. Indessen auch das Gedachtwerden scheint nicht verstattet werden zu können, wenigstens nicht im synthetischen Sinne; denn mit den Kategorieen, den einzigen Denkmitteln, die wir kennen, sind nur die Gegenstände der Erfahrung, nicht Dinge an sich zu denken. Womit soll nun dieses Ding an sich zu denken sein, mit welcher Art von Begriffen und in welcher Art von Denken, wenn anders das analytische ein für allemal ausgeschlossen bleibt, wo es sich um Begriffe handelt, die wie immer zu denkende Gegenstände bedeuten wollen? *N. B.

Wenn wir also dem Gedanken des Ding an sich Raum geben, so müssen wir vorerst an dem von dem analytischen Urtheil unterschiedenen Denken eine fernere Unterscheidung treffen, die dem Unterschiede in dem Begriff vom Gegenstande entspricht. Es gilt hier, am Eingang dieser neuen Betrachtung alsbald die Entscheidung zu treffen: entweder die Forderung des Ding an sich als ein Symptom des Missverstehens der transscendentalen Frage aufzufassen und abzulehnen; oder das Denken ausfindig zu machen, mit welchem diese neue Art von Ding gedacht werden könne. Analytisch darf es, und synthetisch kann es nicht sein.

Die Eigenart dieses Denkens wird sich am bestimmtesten herausstellen, wenn wir den Gegenstand desselben bestimmen können. Blosser Begriff kann dieser Gegenstand nicht sein sollen, vielmehr bezieht er sich auf die Erfahrung, dieweil er die Zufälligkeit derselben aufheben möchte. Andererseits aber kann das Ding dieses Denkens nicht der Erfahrung als einer ihrer Gegenstände angehören; denn dann bliebe es zufällig. Indessen muss sich doch die Erfahrung selbst als Ganzes und somit als Ding denken lassen: das ist das Ding an sich, nicht als Ding des analytischen Denkens, noch als Gegenstand der Erfahrung, sondern Erfahrung selbst als Gegenstand gedacht. N.B.

* Self-confessed dulness! Both "Ding" and "Gegenstand" must exist to be thought. The "Gegenstand" exists in relation to the subject (not mere abstract "Erfahrung"); the "Ding" exists both in relation to the subject and in relation to itself, and is "given" because it exists, necessarily, in either relation. It is existence which Cohen tries to avoid, in vain [illegible] the "Ding" which must exist

Dieser Gedanke muss sich nicht nur denken lassen, das wäre eine nur analytische Möglichkeit: er muss sich als unabwendlich, als unumgänglich ausweisen. Betrachten wir zunächst die psychologische Natürlichkeit des Gedankens, wie die metaphysische Deduction der Kategorieen dieselbe darlegt. Der Gegenstand ist die in der Sinnlichkeit schematisirte Kategorie. Die Gesammtheit der Gegenstände wird demgemäss als der Inbegriff der Kategorieen gedacht werden. In der That ist dies der Begriff der Natur; die Gesammtheit der Gesetze, die als Kräfte objectivirt werden. So machen wir denn also in dem Begriffe der Natur die Erfahrung selbst zum Gegenstande, ohne uns unseres idealisirenden Vermögens dabei bewusst zu sein, so wenig wir den Gegenstand der Erfahrung als das Produkt und den Repräsentanten der Kategorie betrachten. Es gilt nun aber einzusehen, dass diese Natur, welche dadurch entsteht, dass die Gesammtheit der Grundsätze zu einem Gegenstande vereinigt, oder dass die Erfahrung als Gegenstand gedacht wird, dadurch zum Ding an sich gemacht wird. Und ob nun dieses Ganze der Erfahrung, diese Erfahrung selbst als Gegenstand, diese Natur, die doch der Inbegriff der Grundsätze ist, ob sie, indem sie als Ding an sich gedacht wird, dadurch aufhört, zufällig zu sein, das ist die Frage, welche die ganze Bedeutung des Ding an sich angeht.

Wir sind im Stande, diese Frage schlicht und bündig zu beantworten; denn wir wissen, was Alles zum Begriff des Gegenstandes gehört. Es ist nicht allein die Kategorie, welche den Begriff vom Gegenstande überhaupt bezeichnet; zum besondern Gegenstande muss die Kategorie sich mit den reinen Formen der Anschauung verbinden, die jedoch letzlich mathematisch sind und bleiben. Die Erfahrung selbst oder die Natur ist daher als Gegenstand zwar denkbar, aber nicht erkennbar, da sie nicht Erscheinung, nicht Problem mathematischer Anschauung werden kann, noch werden soll; denn sonst würde sie zum Gegenstande der Erfahrung werden, anstatt die Erfahrung selbst als Gegenstand darzustellen; sonst würde sie zufällig bleiben, anstatt der Zufälligkeit der Erfahrung begegnen zu sollen.

Das Ding an sich kann daher nicht zu denken sein als ein Gegenstand, wie denselben die Kategorie in der Anschauung gestaltet; denn wenngleich die Kategorieen in ihrer Gesammtheit für diese absonderliche Art von Gegenstand sich zur

Verfügung stellen, so bleibt doch die Anschauung aus, und das Ding an sich kann nimmermehr Gegenstand werden. Und dennoch ist das Ding an sich eine Art von Ding, scheinbar also auch von Gegenstand. Und so gäbe es ein Ding, das nicht anschaubar, sondern nur denkbar ist, das in seiner Leistung als Begriff seine Geltung vollendet. Das ist die Bedeutung des Ding an sich als Idee.

Es widerstand dem Sprachgefühl Kants, vielmehr seiner gewaltigen Kraft, Begriffe plastisch zu bestimmen, in der Bildung neuer Worte zu schwelgen. „Neue Worte zu schmieden, ist eine Anmassung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen." (S. 273) So krönte Kant sein terminologisches Gebäude, indem er die Idee Platons in sein System aufnahm, von der modernen englisch-französischen Verunglimpfung wie in der Idee „der rothen Farbe" sie befreite und in ihrer ursprünglichen Bedeutung allen, „denen Philosophie am Herzen liegt", sie in Schutz zu nehmen empfahl.

Durch die Reception dieses Ausdrucks hat nun aber Kant sowol die Entwickelung seiner Ideenlehre wie seinen Begriff vom Ding an sich den erheblichsten Missverständnissen und Schwierigkeiten ausgesetzt. Steht doch gerade die Platonische Idee in dem schier unaustilgbaren Verdachte, in einer abgesonderten Individualexistenz ein apartes Dasein zu fristen. Hat man doch das reine Denken Platons zu einer absonderlichen Art von Anschauung gemacht, um, weil einmal Anschauung zum Objecte nöthig scheint, diesen höchst realen Gedankendingen dieselbe nicht fehlen zu lassen, sei es auch nur als „intellectuale Anschauung." Es war daher nothwendig, wenn das Ding an sich zur Bedeutung der Idee erhoben werden sollte, die letztere von der intellectualen Anschauung als ihrer vermeintlichen Quelle abzulösen. Es ist ebensowenig eine intellectuale Anschauung anzunehmen verstattet, als einen „intuitiven Verstand." Anschauung und Denken sind Bedingungen, die in Erkenntniss zwar sich verbinden; wenn sie jedoch nach ihren eigenthümlichen Leistungen charakterisirt werden sollen, zu isoliren sind. Der Verstand ist nicht intuitiv, sondern ausschliesslich intellectual.* Was die Anschauung zu leisten hat,

* Well – it is "intellectual" to be "intuitive" of relations. What else is it? In knowledge, the understanding is purely intuitive; in action, it is creative.

kann nimmermehr durch das Denken ersetzt werden. Und ebenso ist die Anschauung nicht intellectual. Was das Denken zu leisten hat, das kann die Anschauung nur trüben, nicht hervorbringen. Diesen Unterschied bezeichnet das *Noumenon*.

Auf diesen Gedanken werden wir den Nachdruck legen müssen für den Geltungswerth des Ding an sich der noumenalen Idee: dass die Anschauung, wenn sie intellectual sein könnte, nicht blos als Anschauung nicht genügen würde für die Objectivirung des Ding an sich; sondern dass die ihr mögliche intellectuale Leistung demjenigen Denken nicht gewachsen und nicht förderlich sei, welches die Idee zu vertreten hat. Vielmehr wird dem Ding an sich, welches legitim den Gegenstand nicht bedeuten kann, durch jene künstliche Anschauung zu einer Art von Gegenstand verholfen, die nicht blos den Begriff des Gegenstandes zweideutig macht, sondern zugleich die Mission der Idee verletzt. Diese positive Bedeutung der Idee bezeichnet der methodische Terminus, den auch die Idee als „transscendentale Idee“ empfangen hat.

In dem nun die Idee transscendental genannt ist, und das Ding an sich in der Idee seine transscendentale Bedeutung erlangt, so wird daraus ersichtlich, wie das Ding an sich als „transscendentales Object“ bezeichnet werden konnte. Das transscendentale Object wird die Befugniss auszudrücken haben, dass die Erfahrung selbst zum Gegenstand gemacht werden dürfe: um der sonst unentrinnbaren Zufälligkeit zu steuern, um der möglichen und zufälligen Erfahrung eine Nothwendigkeit vorzusetzen, die nicht hypothetisch, sondern „unbedingt“ ist. So wird das Ding an sich als transscendentales Object oder als transscendentale Idee das „Unbedingte“ zu vertreten haben. Damit ist eine neue Art von Nothwendigkeit bezeichnet, welche von der des modalen Postulates, die immer nur „hypothetisch“ ist, *toto coelo* und gemäss der Tendenz unterschieden ist, der zufolge eine neue Nothwendigkeit zu erdenken war, eine solche nämlich, welche von jener Zufälligkeit nicht bloss nicht mitbetroffen wird, sondern dieselbe abzuschliessen geeignet ist.

Was bedeutet dieses Abschliessen der Zufälligkeit? Innerhalb der Erfahrung wird die Erfahrung selbst in ihrer Möglichkeit anerkannt, wie das Factum der mathematischen Natur-

wissenschaft sie darlegt, und zwar wird sie als „etwas ganz Zufälliges" eingesehen. Jetzt soll ich nun aber diese ganze Erfahrung zum Gegenstande machen dürfen und müssen; gerade um jener Zufälligkeit zu begegnen, um sie in diesem Ding an sich der Erfahrung, in dieser transscendentalen Idee des Unbedingten zu überwinden. Ueberschreite ich nicht damit die Möglichkeit der Erfahrung und will ich sie nicht überschreiten? Hier begegnen sich die ursprüngliche und die abgeleitete Bedeutung des Transscendentalen. Das wissenschaftlich Nothwendige scheint in gewisser Weise allerdings transscendiren zu müssen.

Diese Bedeutung liegt im Ausdruck „Grenzbegriff". Wir überschreiten die Erfahrung nicht, wir setzen nicht „etwas Positives ausser dem Umfang derselben" (S. 235), indem wir die Erfahrung selbst als Gegenstand denken. Ein Grenzbegriff ist kein extravagirender Begriff. Aber auch ein blos vager * Begriff darf der Grenzbegriff nicht sein; er muss nothwendig und unumgänglich sein, so nothwendig als jedem Gegenstand seine Grenzen sind. Den Gegenständen der Erfahrung, als Natur versammelt, werden ihre Grenzen gezeichnet in dem Ding an sich, welches sich erhebt, wenn wir das Zufällige jener Gegenstände insgesammt hinausführen zu einem Etwas, welches unbedingt sei und als solches gelte, nicht obschon, sondern weil es nicht Gegenstand einer Anschauung ist, sondern lediglich als transscendentale Idee sich zu bewähren hat. Die Anschauung zwar beschränkt sich im transscendentalen Object, aber das Denken begrenzt sich in demselben; denn dem Zufälligen entzogen muss das unbedingt Nothwendige gedacht werden. Im Unbedingten begrenzt sich die hypothetische Nothwendigkeit des Zufälligen. Es gebiert also die Erfahrung selbst, indem sie als „etwas ganz Zufälliges" erkannt wird, aus sich selbst den Gedanken des Unbedingten; die Idee der Erfahrung zum Gegenstande gedacht, schweift daher nicht über ihre Grenzen, sondern beschreibt dieselben. Und es kommt nur darauf an, ob diese Beschreibung eine Bestimmung der Grenzen ist. Darüber kann allein die Leistung der transscendentalen Idee Licht bringen.

Um dasselbe uns zugänglich zu machen, wollen wir den Gedanken des Grenzbegriffs noch deutlicher ausführen. Es befriedigt nicht, lediglich terminologisch diesen Zielpunkt ins

* Here is a flash of insight into the necessity of determination as condition of the existence of an object of experience in experience itself — condition of the hypothesis in the "hypothetische Nothwendigkeit" itself.

Auge zu fassen, an den alle Objectivität der Erfahrung anpralle. Wenn die Erfahrung selbst zum Gegenstand soll gemacht werden dürfen, in dem das Ding an sich eben bestehe; wenn das Zufällige das Unbedingte fordert, so genügt es nicht, diesen Gedanken folgerecht zu machen: als ein Gedanke synthetischen Charakters muss der erkenntnisskritische Nutzen und Werth desselben dargethan werden. Das leistet die transscendentale Idee. Und den Weg zu ihr lehrt uns der Grenzbegriff finden, wenn wir an den thatsächlichen Bedürfnissen der Wissenschaft seine positive Aufgabe hervortreten sehen. In solcher Einsicht wird der Gedanke lebendig: dass der Grenzbegriff gedacht werden müsse, wenngleich sein Gegenstand nicht angeschaut werden kann.

Für den Uebergang zu dieser wichtigsten Ausführung wollen wir an einen andern Terminus anknüpfen, an den der „systematischen Einheit". Die systematische Einheit ist von der synthetischen unterschieden, als Idee von der Kategorie. Welches System stiftet denn nun jene Ideen-Einheit? Wird denn nicht durch die synthetische Einheit, insbesondere die der Gemeinschaft das System der Erfahrung geschlossen? Wir haben die Gemeinschaft erkannt als denjenigen synthetischen Grundsatz, welcher, dem dritten von Newtons Bewegungsgesetzen entsprechend, die Gegenstände der Erfahrung aus der *communio* zum *commercium* bringt und damit in dem causalen Zusammenhange des Systems vereinigt. Welche andere Bestimmung des Systems bleibt da noch übrig?

Mit dieser Frage stehen wir vor einem Wendepunkte in dem Begriffe der Erfahrung. Erfahrung war uns bisher ausschliesslich mathematische Naturwissenschaft, und in diesem idealen Sinne eines Systems von Punkten oder von Gleichungen konnten wir die Natur als Gemeinschaft, die mathematische Erfahrung als System denken. Ist denn aber die mathematische Naturwissenschaft die ganze Naturwissenschaft? Dürfen wir also der *partem pro toto* nehmenden Ansicht nachgeben, dass das System der mechanischen Causalität in der That das Ganze der Natur befasse? Wenn jenes Ganze nur auf den synthetischen Einheiten der mathematisch-dynamischen Grundsätze beruht, so kann die Aufstellung von systematischen Einheiten nicht überflüssig sein; denn das System der Natur wie der Er-

fahrung muss auch diejenige Naturwissenschaft einschliessen, welche nicht mathematisch zu verfahren sei es gezwungen, sei es gewillt ist.

Neben der mathematischen gab es von altersher eine andere Art von Naturwissenschaft, deren Bearbeitung auch die Begründer der Dynamik Galilei und Newton nicht verschmäht haben, und der auch Kant im Alter wie in der Jugend sein Interesse zugewendet hat, und nicht allein das kritische: die beschreibende Naturwissenschaft, die Naturgeschichte, die Kant als „Naturbeschreibung" von der „Theorie der Natur" unterscheidet. Das transscendentale Verständniss der Naturgesetze ist bedingt durch klares Ueberschauen des Unterschiedes zwischen diesen beiden Methoden und Aufgaben der Naturforschung. Es ist verwirrend, das Object dieser beiden Methoden, und somit die Aufgabe selbst zu identificiren. Der wissenschaftliche Sinn der Natur ist ein anderer in der Naturbeschreibung als in der Naturtheorie. Und in der Bestimmung des Verhältnisses von mathematischer und beschreibender Naturwissenschaft vollzieht sich die Begrenzung der Erfahrung als des Inbegriffs synthetischer Einheiten im Ding an sich der systematischen Idee.

Was unterscheidet Naturgeschichte und Naturlehre? Darauf antwortet entscheidend der Begriff der Mechanik. Daher stützt sich auch der Nivellirungsversuch beider Gebiete auf die Phrasirung jenes Begriffs, die in dem Ausdruck der mechanischen Causalität Modewort geworden ist. Nicht um eine maschinenartig gedachte Causalität handelt es sich in der mathematischen Naturwissenschaft, sondern um die der Mechanik. Ist denn nun aber der Naturbeschreibung mit den Abstractionen der Mechanik genügt? Fordert nicht vielmehr die Naturbeschreibung Interessen, Objecte, Methoden und Kriterien, die jenseit des Bereichs der mechanischen Abstractionen liegen?

Welches sind denn die und zwar einzigen Objecte der Mechanik? Materielle Punkte, die sich bewegen, die in Zeiten Räume beschreiben. Beschreiben diese Bewegungspunkte aber die Naturformen, welche die Naturgeschichte erforscht? Vielmehr sind die Naturformen eben das Concrete, durch dessen eine Seite gesetzlicher Bestimmung das Abstractum des mechanischen Punktes gefordert wird. Aber dadurch wird keines-

wegs allseitig die Naturform beschrieben und bestimmt. Angenommen, das Ideal der mathematischen Naturwissenschaft sei gänzlich verwirklicht und wir vermöchten alle Naturformen in statischen Bewegungsgleichungen auszudrücken, so hätte die Mechanik darum doch nicht das Interesse der Naturbeschreibung absorbirt. Denn die Naturformen wollen nicht nur als Gleichgewichts-Verhältnisse unter den Bewegungs-Vorgängen, sie wollen vielmehr in der Qualität ihrer Structur bestimmt sein. Es genügt nicht, die Sonne als Gravitations-Centrum zu fixiren, sie soll auch nach der Art der Stoffe beschrieben werden, die in ihr verbrennen. Und wenn nun gar die pflanzlichen und thierischen Körper, die von ihr gespeist werden, in Frage kommen, so wird es augenscheinlich, dass dabei Gestaltungen und Objectivirungen Probleme werden, welche zwar auf die mechanischen Abstractionen der Bewegungspunkte zurückgehen, aber in denselben keineswegs ohne Rest aufgehen.

Bei den chemischen Reductionen könnte allenfalls noch die Meinung sich zu behaupten scheinen, als ob wenigstens dem Ideale der Forschung gemäss alle Natur im System der Bewegungspunkte sich erfülle. Aber wenn schon in der Chemie selbst die Anordnung und Unterscheidung der Elemente als solcher ein anderes Princip neben dem des materiellen Punktes nothwendig macht, so wird die Dringlichkeit eines solchen unverkennbar bei den Organismen, die immerhin zwar als mechanisch-chemische Aggregate erforscht werden mögen, dennoch aber Einheiten bilden, die von jenen Punkt-Einheiten der Mechanik der Aufgabe und dem Interesse der Forschung nach sich unterscheiden. Wären die Naturformen nämlich nichts Anderes als Bewegungsaggregate, so würde der Naturbeschreibung kein wissenschaftliches Interesse bleiben. Denn man dürfte sie nicht einmal als Vorbereitung der mechanischen Probleme betrachten: eben weil dieselben jener Zurüstung nicht bedürfen, weil sie mit derselben nichts anzufangen wissen.

Und damit kommen wir zum principiellen Mangel, zur Schranke der mathematischen Naturwissenschaft. Liesse sich nämlich die Naturbeschreibung als Vorbereitung der mathematischen denken, so wäre es zulässig, aus dem Gesichtspunkt des Ideals die letztere als die systematische Einheit der Erfahrung zu betrachten, da man auf ihre Abstractionen auch

die Naturformen zu reduciren hätte. Aber dem ist nicht so. Alle Naturmannichfaltigkeit auf die Einheit der materiellen Bewegung reducirt gedacht, bleibt nichtsdestoweniger das Interesse und Problem der Naturbeschreibung ungeschwächt bestehen. Die Naturformen sollen mehr sein als blosse Bewegungsgrössen, als welche die Mechanik mit ihren Systemnetzen sie doch nur durchsichtig machen könnte. Der Mathematik ist alle Natur insgesammt wie im Einzelnen ausschliesslich nur Bewegungsquantum. Daher ist ihre Competenz beschränkt auf dieses nothwendige und methodisch primäre Interesse. Die Naturformen sind aber nicht nur Bewegungs-Complexe; und für das Interesse, das die Naturformen als solche erwecken, hat die Mechanik kein Organ, keine Mittel, keinen Gesichtspunkt, kein Kriterium Sobald die Naturform mechanisch gedacht wird, ist sie nicht mehr Naturform, sondern höchstens Bewegungsform. Mithin giebt der mechanische Grundsatz, die synthetische Einheit keinen systematischen Begriff der Natur. Es ist eine systematische Einheit nothwendig, welche das Interesse der Naturbeschreibung befriedigt, für welches der mathematischen Naturwissenschaft sogar das Wort fehlt.

Das ist eine sachliche Anzeige der Aufgabe, welche der Begrenzung obliegt. Die mathematische Naturwissenschaft zeigt sich solcher Begrenzung bedürftig. Die synthetischen Einheiten ihrer mathematisch-dynamischen Grundsätze können nicht systematische Einheiten bedeuten, weil sie den systematischen Begriff der Natur nicht erfüllen, weil sie nur den Begriff der mechanischen Natur bestimmen. Diese mechanische Erfahrung hat sich als „etwas ganz Zufälliges“ entlarvt; weil ihre Nothwendigkeit auf synthetischen Einheiten beruht, die in der Beziehung auf sie allein synthetisch sind. Indem die Erfahrung systematisch wird, eröffnet sich die Aussicht wenigstens, dass jene zufällige, jene hypothetische Nothwendigkeit in einem Unbedingten abgeschlossen werde; wenn es nur gelingt, diesen Gedanken eines Unbedingten in einer systematischen Idee fruchtbar zu machen.

Ebenso entstand uns der Grenzbegriff des Ding an sich, indem wir, nachdem die Gegenstände der Erfahrung als synthetische Einheiten mechanisch constituirt waren, die Erfahrung selbst zum Gegenstande dachten. Das ist in der That ein

Grenzbegriff; denn ohne jenes Ding an sich der Erfahrung selbst blieben die Gegenstände der Erfahrung auf die mechanische Constitution beschränkt. Der systematische Begriff der Natur fordert die Naturformen, die nicht anders bestimmt werden können, als indem wir sie von jenen synthetischen Gegenständen der mechanischen Erfahrung ablösen, und die Erfahrung als mechanische Naturwissenschaft selbst zum Problem, das will sagen zum Gegenstand machen. Denn deren Einheiten, deren Bewegungscomplexe sind es, welche wir in den Naturformen erforschen wollen. So begrenzt das Ding an sich der Erfahrung diese selber: wenn es nur gelingt, jenen Grenzbegriff des Ding an sich der Naturbeschreibung in systematischen Ideen zu bestimmen und zu verwerthen.

N. B. Wir haben nun die Aequipollenz der folgenden Begriffe in Betracht gezogen: des Ding an sich, des Unbedingten, der Idee, des Grenzbegriffs, der systematischen Einheit. Alle diese Begriffe sollen transscendentale Geltung haben, die ihnen nur nach ihrer Leistung für die wissenschaftliche Erkenntniss gebühren kann. Worin diese Leistung bestehen müsse, das haben wir ins Auge gefasst: in der Begrenzung der mathematischen Naturwissenschaft zur systematischen Erfahrung, welche die Naturbeschreibung einschliesst. Es bleibt jetzt zu erwägen, durch welche methodischen Mittel diese Begrenzung sich zu vollziehen vermag. Wir werden diesen methodischen Begriff, in dem die Bedeutung aller jener aequipollenten Begriffe sich zusammenfasst, am sichersten einführen, indem wir an einen andern Terminus anknüpfen: an den des „Princips“.

Auch den Terminus des Princips hat Kant aufgenommen, um denselben, wie den der Idee, von seiner Zweideutigkeit zu befreien. „Der Ausdruck des Princips ist zweideutig und bedeutet gemeiniglich nur eine Erkenntniss, die als Princip gebraucht werden kann.“ (S. 265) Als Princip gebraucht werden kann freilich jedes Urtheil, jeder Begriff, jeder Grundsatz. Wir haben dagegen gesehen, dass die Grundsätze in aller ihrer Exactheit, vielmehr wegen derselben nicht zulangen, die Erfahrung systematisch zu machen. Also ist die Forderung berechtigt, dass wir nach einer Art von Grundsatz ausspähen, welcher jene Lücke ausfülle; und demzufolge nach einem Terminus, welcher

diesen methodischen Gedanken fixirt. Dafür hat in terminologischer Bestimmtheit der Ausdruck Princip einzutreten.

Diese Bestimmtheit gewinnt das Princip im Unterschiede von dem synthetischen Grundsatz, den das Princip für die Probleme der Naturbeschreibung zu ergänzen hat. Wir wollen dort Gesetze finden, die jedoch in dem synthetischen Grundsatze ihren Quell nicht haben. Also müssen die Allgemeinheiten andrer Art sein, oder wenigstens in anderem Verfahren gefunden werden. „Ich würde daher Erkenntniss aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne.“ Man könnte meinen, solche Erkenntniss erzeuge auch der Grundsatz. Indessen fehlt ja der Erkenntniss, welche die Grundsätze herstellen, nichts Geringeres als die concrete Naturform. Die Grundsätze lassen daher das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe nur erkennen vermöge der Beziehung dieser Begriffe auf die Möglichkeit der Erfahrung, die wir als zufällig und der systematischen Begrenzung bedürftig erkannt haben.

Diesen Mangel im Mittel der Begriffe bezeichnet noch deutlicher die andere Erklärung des Princips: „Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen . . sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne.“ (S. 266.) Die Grundsätze sind „nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen“. Was für Begriffe sind das nun aber, aus welchen, nicht durch welche synthetische Erkenntnisse gewonnen werden können? Diese Begriffe können nicht die synthetischen Verstandesbegriffe sein, so wenig als die Principien die Verstandesgrundsätze sind. Den Charakter des Gesetzes, welcher den Principien beiwohnt, bezeichnet Kant im Unterschiede vom Verstande mit dem Geltungs-Ausdruck der „Vernunft“. Die Begriffe, aus denen die Erkenntniss der Principien gezogen, aus denen diejenige Erkenntniss geschöpft wird, welche im Unterschiede vom Grundsatz Princip genannt wird, diese Begriffe sind „Vernunftbegriffe“. Vernunftbegriffe aber bezeichnet Kant als Ideen. Es sind somit die Principien die systematischen „Vernunfteinheiten“ der Ideen.

Die Vernunft begrenzt den Verstand, wie die Ideen die Kategorieen homogen erweitern, begrenzen[1]). Die Vernunfteinheiten sind darum die systematischen Einheiten. Die Er-

[1]) Die näheren Ausführungen in dieser Richtung habe ich versucht in Kants Begründung der Ethik S. 60 ff.

weiterung und Begrenzung der Erfahrung zum System fordert jedoch Gesetze, welche im Unterschiede von den mechanischen Grundsätzen die Naturbeschreibung leiten. Dieser Ausdruck des Leitens ist streng zu nehmen. Die Vernunftprincipien dürfen nicht gedacht werden als gleich bestimmender Geltung mit den Verstandes-Grundsätzen. Diese constituiren die Möglichkeit der Erfahrung, sie sind demgemäss als die „constitutiven“ Bedingungen oder Gesetze, ungenauer als Principien der Erfahrung bezeichnet. Die eigentlichen Principien dagegen sind die „regulativen Principien.“ Was reguliren sie denn, da doch die Möglichkeit der Erfahrung selbst nicht wol regulirt, sondern nur constituirt werden kann? Und welches kritische Verfahren wird denn durch diesen Ausdruck des Regulirens bezeichnet? Die modalen Postulate sind constitutiv; welche andere Art von Regulativen mit Bezug auf den Begriff der Erfahrung bleibt uns übrig?

Auch hier vermag allein die schärfere Fassung des Begriffs der Erfahrung Klarheit zu geben. Reguliren heisst durch Regeln bestimmen. Regeln sind nicht Gesetze, obwol denselben vergleichbar, ihrer Tendenz angehörig, nur nicht von gleicher Competenz. Gesetze als Grundsätze gelten nur im Bereiche der mathematischen Naturwissenschaft. Die zur Naturbeschreibung systematisch begrenzte Erfahrung kann auf solche Gesetze, die in den synthetischen Grundsätzen beruhen, keinen Anspruch machen, sie muss mit Regeln sich behelfen. Wie gewinnt sie diese Regeln? Aus Vernunftbegriffen, aus den systematischen Einheiten der Ideen. Die Regeln sind die Principien, und die Principien sind im Unterschiede von den synthetischen Grundsätzen, welche constitutiv gelten, regulativ. Und während die Grundsätze die Möglichkeit der Erfahrung als mathematischer Naturwissenschaft constituiren, so reguliren die Principien den „Erfahrungsgebrauch“, oder die Erfahrung als Naturbeschreibung. Sie geben die Regeln und Winke, eröffnen „Gesichtspunkte“, ertheilen „Maximen“ und ziehen „Richtungslinien“ für die Forschung, wo die mechanischen Grundsätze uns ihrer ganzen Tendenz nach im Stiche lassen. Und weil diese systematische Begrenzung nothwendig ist, so sind die regulativen Principien, wie die Ideen, von transscendentalem Charakter.

Zu den Begriffen, deren Aequipollenz wir fixirt haben, ist nunmehr der der Vernunfteinheit des regulativen Princips hin-

zugetreten. Aber die Bedeutung desselben haben wir doch lediglich negativ erst in Betracht gezogen: die Principien seien nicht die Grundsätze. Positive Befriedigung, nicht nur terminologische Orientirung können wir allein aus der Einsicht in das Verfahren gewinnen, in welchem jene Regeln des Erfahrungsgebrauchs sich bewähren. Die synthetischen Grundsätze kennen wir inhaltlich, z. B. als Grösse, Causalität, Dasein. Von welchem Begriffsinhalte werden diese regulativen Principien vertreten? Welche Begriffe dürfen die Namen der Ideen tragen?

Diese Frage führt uns zur positiven Bestimmung aller der in Erwägung gezogenen Begriffe, die das regulative Princip zusammenfasst. Und die Antwort liegt in dem wissenschaftlichen Verfahren, dessen die Naturbeschreibung sich bedient, um die Schranken, die von der mathematischen Naturwissenschaft gezogen werden, durch Begrenzung zu überwinden. Die Naturbeschreibung macht jene Erfahrung erster Art, die an sich als „etwas ganz Zufälliges“ gedacht werden muss, aus dem Gesichtspunkt des Unbedingten zum Problem und Gegenstand. Sie wird dabei von dem Interesse an der Beschreibung und Bestimmung der Naturformen ursprünglich geleitet; diese bleiben vor dem Forum der mathematischen Erfahrung durchaus zufällig: damit enthüllt sich aber diese ganze Möglichkeit der Erfahrung mit aller ihrer immanenten Nothwendigkeit als schlechterdings zufällig. Denn was hilft die Constitution des Bewegungssystems, wenn dabei die Naturformen, die doch die Bewegung vollziehen, unerklärbar, unbestimmbar, ja unbeschreibbar bleiben? Es müssen also andere Gesetze, seien es auch nur Regeln ermittelt werden, mit denen die Erfahrung in dieser systematischen Ordnung, wenn schon nicht constituirt, so doch regulirt werden kann. Es müssen Gesetze als Regeln ausfindig gemacht werden, welche, obzwar nicht den Begriff des Gegenstandes der Erfahrung im mechanischen Sinne bedingen, so doch Maximen und Anweisungen enthalten, nach denen die Erfahrung der Naturformen erforschbar wird. Diese blieben sonst zufällig, da sie nur als mechanische Punkte nothwendig werden können. Die „Gesetzlichkeit des Zufälligen“ nennt Kant „Zweckmässigkeit“. Und Zwecke sind die Principien und Ideen mit denen die Erfahrung zum System begrenzt wird.

Damit ist die Reihe der aequipollenten Begriffe geschlossen. Das Ding an sich, das Unbedingte, der Grenzbegriff, die Idee, das regulative Princip, sie alle empfangen ihre transscendentale Geltung von ihrer Bedeutung als Zweck, von ihrer Verwendung im teleologischen Verfahren der Naturforschung. Der Zweckgedanke ist das regulative Princip der Naturbeschreibung er ist also der Grenzbegriff, der dieselbe mit der Naturtheorie systematisch verbindet. Das Zweckprincip ist auch der einzig zulässige Ausdruck des Unbedingten, welches sich angesichts der Zufälligkeit der mathematischen Erfahrung erhebt. Und endlich werden wir, wenn die angegebenen Beziehungen auszuführen sein werden, auch zu erwägen haben:

wie alle Specialitäten der Idee nichts anderes bedeuten, denn nur Wendungen und Ausdrücke des Zweckprincips.

Beginnen aber müssen wir mit dem Verhältniss der Zweckidee zum Ding an sich.

Dieses Verhältniss bildet die Schwierigkeit in der Frage der Teleologie: dass man die Zwecke als Dinge denkt, und nicht als Ideen und Principien. Und nicht nur als Dinge, wie die Gegenstände der Erfahrung solche sind, glaubt man die Zwecke denken zu dürfen, sondern gegründeter und selbständiger als alle diese Erfahrungsgegenstände, die doch nur „Producte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit" sind, stellt man die Zwecke vor, die Naturformen als Naturzwecke. Grade der Dignität wegen, welche den Zwecken beiwohnt, und derentwegen die Zwecke angenommen werden, setzt man den Gegenständen der Erfahrung Dinge an sich entgegen, als ein Unbedingtes dem Zufälligen. Wie in der Zweckidee alle jene Grenzbegriffe zusammenlaufen, so beruht auf ihr auch der „Grund der Unterscheidung", den Kant ebenfalls von der antiken Philosophie recipirt hat, „in *Phaenomena* und *Noumena*." Der Zweck wird gemeint, wo man vom intelligibeln Gegenstand, vom transscendentalen Object gegenüber den Erscheinungen redet. Die unkritischen Vorstellungen vom Ding an sich verwirren daher auch die Ansicht vom Princip der Teleologie.

Wir wollen nunmehr die orientirenden und zusammenfassenden Betrachtungen, die bis hierher geführt worden sind, durch genauere Nachweise der Kantischen Worte ergänzen und in erneuter Erwägung zu lebendigerer Klarheit zu bringen

suchen. Wir wollen stufenweise Kants Aeusserungen bezüglich dieser Fragen betrachten, von vornherein zugestehend, dass Kant die Ordnung und Disposition seiner nichtsdestoweniger mit Schärfe und Bestimmtheit ausgesprochenen Gedanken in der angegebenen Weise nicht getroffen hat. Der Grund dieses Mangels in seiner Darstellung lässt sich genau bezeichnen: während er von der verbesserten Fragestellung der Prolegomena ab auf die Möglichkeit der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft die transscendentale Frage gerichtet hat, nimmt er für die transscendentale Geltung der Ideen kein Factum einer Wissenschaft in Anspruch. Er hätte aber analogischer Weise nach der Möglichkeit der Naturbeschreibung fragen sollen. Auch dieser Fehler der Darstellung lässt sich verstehen: denn die Ideen gehen ihm über das teleologische Princip der beschreibenden Naturwissenschaft weit hinaus. Sie greifen zum Uebersinnlichen über, in dem sie erst die Erfahrung begrenzen. Es wäre daher nöthig geworden, die Verwaltung der Zweckidee zu theilen, das eine Gebiet derselben der Erfahrung zuzuweisen, das andere aber als den Boden der Ethik in Besitz zu nehmen. Diese Unterscheidungen konnten erst die folgenden Kritiken bringen. Aus dem Mangel dieser Disposition erklären sich die Schwierigkeiten in der Ideenlehre, insbesondere auch diejenige, mit welcher das Verständniss der Antinomieenlehre von jeher zu kämpfen hat.

Zuvörderst sei auf den glücklichen Ausdruck hingewiesen, der das Ding an sich nicht von einer einzelnen Kategorie ableitet, und somit nicht dem einzelnen Gegenstand sein Ding an sich unterlegt, sondern aus der Gesammtheit der Erfahrung das Desiderat des Ding an sich hervorgehen lässt. „Indessen können wir die blos intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.“ (S. 403.) Dieser schroffe Ausdruck: „blos damit wir etwas haben“ findet sich auch in anderen Wendungen: dass wir den Erscheinungen Dinge „gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (*noumena*) nennen.“ (S. 684.) „Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um . . die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken; (denn das Uebrige, worauf jene nicht reicht, heisse eben darum Noumenon, damit man da-

durch anzeige ...“ (S. 235); aber diese Charakteristik ist doch nur negativ, einschränkend. Auf die Stelle hingegen, von der wir ausgegangen sind, folgt unmittelbar der Satz: „Diesem transscendentalen Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unsrer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.“ (S. 403) Indem wir „allen Umfang und allen Zusammenhang unsrer möglichen Wahrnehmungen“ denken, den wir nicht anschauen können, so entsteht uns das Ding an sich, als diesen Umfang und Zusammenhang enthaltend und bezeichnend.

Damit ist der Zugang gewonnnen für das richtige Verständniss der Kantischen Ansicht vom Ding an sich. Kant hat den Ausdruck nicht erfunden, sondern nur geduldet und aufgenommen: um ihn zu berichtigen. Der flüchtig, wenngleich wiederholentlich hingeworfene Ausdruck: Erscheinung müsse doch Erscheinung von Etwas sein, bestimmt so wenig das Etwas, wie die Erscheinung dadurch nach ihrem Gewichte bestimmt ist. Das Gerede, Kant habe die Erkenntniss zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach hundert Jahren endlich einmal verstummen müssen. Aber es kann nicht anders verschwinden, als indem man zur Einsicht gelangt, dass das Ding an sich der Ausdruck eines Gedankens ist, den weder das Denken der Anschauung zu concediren, noch diese jenem nachzugeben hat, der vielmehr nicht nur „unvermeidlich“, sondern unverlierbar und unerlässlich ist. Diese Bedeutung des Ding an sich können wir bereits überschauen, da wir die zusammenhängende Kette von Begriffen kennen. Jetzt aber gilt es, sich eindringlich zu machen, dass Kant das Ding an sich zutreffend und die ganze Tragweite seiner Bedeutung bestimmend bezeichnet hat, indem er „allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen“ demselben zuschrieb. Denn die Wahrnehmung muss „nach den Regeln der Erfahrungseinheit“ mit allen anderen Wahrnehmungen zusammenstimmen. Also stehen die Wahrnehmungen hier für die Erfahrungen und für die Erfahrung selbst. Das Ding an sich ist demnach der Ausdruck alles wissenschaftlichen Umfangs und Zusammenhangs unserer Erkenntnisse, wie für die „wirklichen Dinge der vergangenen Zeit“ als ihr

transsscendentaler Gegenstand die „Geschichte“ hier namhaft gemacht ist.

Das Ding an sich ist somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Aber damit ist mehr gesagt. Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapital todter Hand; sie sind nur, indem sie zeugen, das ist der Charakter alles Idealen. Sie enthalten daher nicht nur das, was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Das ist der Charakter aller Begriffe: dass sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es giebt keinen definitiven Abschluss. Jeder richtige Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort. Das Ding an sich, als „Umfang und Zusammenhang“ der Erkenntnisse gedacht, muss daher zugleich der Ausdruck der Fragen sein, welche in jenen Antworten der Erkenntnisse eingeschlossen sind. Diese fernere Bedeutung des Ding an sich bezeichnet ein anderer Ausdruck, durch welchen Kant das x, als welches er wiederholentlich das transsscendentale Object bezeichnet, bestimmt und vertieft hat. Das Ding an sich ist „Aufgabe“.

Der Ausdruck „Aufgabe“ berührt sich genau mit dem des modalen Postulates. Eines dieser Postulate oder Aufgaben bezeichnet das problematische Urtheil. Um diesen Werth gerade muss es sich beim Ding an sich handeln; denn das Dasein ist ihm versagt, und der hypothetischen Nothwendigkeit soll es abhelfen. Also wird es, obzwar es auch der synthetischen Möglichkeit nicht gewachsen ist, ein derselben vergleichbares Problem darstellen. Daher ist das Noumenon ein „problematischer“ Begriff. „Ich nenne aber einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt.“ (S. 235.) Also liegt in der Begrenzung positiv der Geltungswerth des problematischen Begriffes. „Der Begriff des Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff.“ Ein solcher problematischer Grenzbegriff ist das Noumenon „im negativen Verstande“, als ein Ding, „sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist“, nicht aber im positiven, als ob es das „Object einer nichtsinnlichen Anschauung“ wäre. (S. 685.) Es findet sich daher dieser Begriff sogar als „problematischer Gedanke“ bezeichnet, der nur „wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzu-

schränken“ diene. (S. 238.) Und demgemäss wäre dem Noumenon auch der wirkliche Werth des Objectes abzusprechen. „Der Begriff eines Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge.“ (S. 257.) Das Ding an sich ist also nicht sowohl Object, als vielmehr Begrenzungs-Aufgabe. Wir werden den Ausdruck der Aufgabe bei den Ideen wiederfinden. In der Begrenzung, welche kraft der Ideen sich vollzieht, formulirt sich die Aufgabe.

Und auch für jede einzelne Frage lässt sich das Ding an sich als Aufgabe, lässt sich die Aufgabe als das unbekannte Ding an sich, als das Fragezeichen betrachten. Nicht allein den „Umfang und Zusammenhang“ unserer jeweiligen Kenntnisse, sondern zugleich die grosse Kette von Fragen, die in jenem „Umfang und Zusammenhang“ enthalten ist, erkennen wir als Ding an sich, das synthetisch zu objectiviren ist, als Aufgabe, die es zu lösen gilt. Die Gegenstände der Erfahrung sind ihrer Anzahl nach unerschöpflich. So ist das Ding an sich endlos, in jedem Gegenstande sich neu erzeugend. All unser Wissen ist Stückwerk, ganz ist allein das Ding an sich; denn die Aufgabe der Forschung ist unendlich.

Indessen nicht allein und nicht ursprünglich für die Gegenstände der Erfahrung im mechanischen Sinne gilt das Ding an sich als Aufgabe, sondern als Begrenzung derselben in der Aufgabe des Unbedingten, welches den Zufälligkeiten der Erfahrung gegenüber angestrebt wird. Wir haben nun zu betrachten, dass jener Begriff des Unbedingten der Erfahrung, die er begrenzt, *eo ipso* zu Statten komme; dass das Unbedingte als systematische Vernunfteinheit, als Idee sich darthue und bewähre; dass endlich das Unbedingte wie die Idee überhaupt als das regulative Zweck-Princip für die Erforschung der Naturformen sich fruchtbar mache.

Wir sind schon mehrfach auf den Gedanken gestossen, dass das Ding an sich eine Weiterführung wie der Kategorieen überhaupt, so insbesondere der modalen Grundsätze sei. Wenn alle Nothwendigkeit der Erfahrung doch nur eine „hypothetische“ ist, so muss in einem Unbedingten eine Nothwendigkeit

erstrebt werden, die nicht zufällig bleibt. Diese Forderung des Unbedingten macht sich nun auch schon innerhalb des Erfahrungsgebrauches geltend, vorwiegend bei der Induction, welche der Forschung der Naturformen dient, aber nicht minder auch in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung. Das sind die beiden Punkte, auf die wir für die Bestimmung der Idee des Unbedingten zu achten haben: das Unbedingte ist latent in allem Schlussverfahren, auch dem deductiven, insbesondere aber ist es die eigentliche Aufgabe in der Induction der teleologischen Naturbeschreibung. Und in beiden Fällen kann uns der Terminus des Princips für das Unbedingte orientiren. Es ist

1° das Princip im Obersatze des Syllogismus und

2° das regulative Zweck-Princip in der beschreibenden Naturwissenschaft.

Der wissenschaftliche Charakter des Ding an sich als Aufgabe wird noch wirksamer in der ferneren Bedeutung des Ding an sich als Princip des Unbedingten. Es muss vor Allem der Verdacht abgethan werden, als ob das Unbedingte die Erfahrung überschritte, und somit als eine speculative Ausgeburt der wissenschaftlichen Erkenntniss nicht förderlich wäre. Es findet sich ein Satz, in dem die vorhin betrachtete Beziehung des Ding an sich auf die Erfahrung selbst als Gegenstand ebenfalls ausgesprochen wird. Der Vernunftbegriff betreffe eine Erkenntniss, „von der jede empirische nur ein Theil ist, (vielleicht des Ganzen der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis), bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig reicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist.“ (S. 272) Die wirkliche Erfahrung ist also zum Unbedingten „dazu gehörig“. Zwei Sätze später wird dieser Ausdruck präciser, indem es von den Vernunftbegriffen heisst: „Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört; . . etwas worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmisst.“ Alle Erfahrung gehört jetzt unter das Unbedingte, die Schlüsse der Wissenschaft führen auf dasselbe, und der Grad des Wissens wird danach geschätzt.

Damit ist das wissenschaftliche Verfahren angegeben, aus

dem das Unbedingte abzuleiten ist, und da die Vernunftbegriffe, die Ideen dasselbe enthalten, aus dem daher auch diese abzuleiten sind: aus den im Unterschiede von den unmittelbaren Folgerungen, den Verstandesschlüssen, der Vernunft eingeräumten Syllogismen. Die Vernunftschlüsse werden nach ihren Obersätzen unterschieden als kategorische, hypothetische und disjunctive. Es ist aber nicht die logische Form schlechthin, welche die transscendentale Geltung der Schlussarten beglaubigt, sowenig dies bei den Urtheilsarten der Fall war; sondern die Beziehung auf den Inhalt des Unbedingten giebt den Eintheilungsgrund.

Der Abschluss der Zufälligkeit kann erstrebt werden als die „absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects", oder als „die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen und Erscheinungen," und endlich als „die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt." (S. 288) Die Ideen des Unbedingten, die als die psychologische, kosmologische und theologische unterschieden werden, diese Inhalte des Unbedingten sind es, nach denen die Form der Syllogismen transscendental charakterisirt wird. In diesen drei Ideen handelt es sich um nichts anderes, als um das Princip des Unbedingten, das ebenso auch in den drei Arten der Schlüsse das eigentliche Princip des Obersatzes bildet.

Es ist eine Schulfrage der antiken Skepsis, die nichtsdestoweniger von dem modernen Eklekticismus wie eine Neuigkeit tractirt wird, dass alle Obersätze des Syllogismus anticipirt seien, wenn anders der Schlusssatz etwas zu sagen hat. Trotz dieser Einrede haben aber weder im Alterthum die Menschen aufgehört, Syllogismen zu bilden, noch hat das neue Weltalter, sosehr es die Syllogistik verachtet, des Schlüssemachens sich begeben. Es muss also eine andere Bewandtniss mit diesem Verfahren des wissenschaftlichen Denkens haben, welches äusserlich betrachtet eine logische Blösse zeigt. Die transscendentale Lehre vom Unbedingten löst dieses Räthsel. Nach derselben ist der Obersatz desshalb nicht eine *petitio principii*, weil er „vielleicht mehr Petition als Postulat ist." (S. 271) Die Petition selbst ist das Princip. Nicht der Inhalt des Obersatzes ist das Princip des Syllogismus, sondern das Princip des Obersatzes, welches in demselben zu subintelligiren ist, ist die Tendenz des Syllogismus. Der

Obersatz ist daher eigentlich nicht der Satz: Alle Menschen sind sterblich; sondern das Princip des Unbedingten, welches sich geltend macht in der Verbindung der Begriffe Mensch und sterblich, dergestalt, dass diese Verbindung unbedingt, und nicht an einzelnen Fällen nur in Kraft sei.

Eine solche unbedingte Geltung der Verbindung von Begriffen ist für die Erfahrung nothwendig. Daher wird sie bei allen Schlüssen vorausgesetzt, auch bei denen, welche nur die mathematische Erfahrung betreffen, und somit nur auf die mögliche, also zufällige Erfahrung bezogen sind. Nur können sie sich im Mechanischen auf diese immanente Beziehung, die aller Deduction anhaftet, bescheiden. In der Naturbeschreibung dagegen und ihrem Hauptverfahren, der Induction werden um so buchstäblicher unbedingte Allgemeinheiten angestrebt, als die Absicht besteht, dasjenige, was blos mechanisch betrachtet, zufällig bleiben müsste, in seiner Besonderheit als ein Nothwendiges zu bestimmen. Diese Nothwendigkeit, wie immer sie in empirischen Begriffen fixirt werden mag, kann doch nur in der systematischen Einheit des Vernunftprincips vom Unbedingten seine letzte Stütze haben.

Die modernen Logiker der Induction drücken dieses Princip, dessen auch sie nicht entrathen, auch inhaltlich praejudicieller aus, indem sie Annahmen, wie die vom „gleichförmigen Gange in der Natur“ als das „Geheimniss der Induction“ bezeichnen. Kant formulirt den „eigentlichen Grundsatz der Vernunft“ im Schlussverfahren also: „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“ (S. 270.) Kann denn aber diese Einheit jemals vollendet werden? Wenn Cajus durch die Bedingung Mensch mit der Sterblickkeit verbunden ist, wäre damit etwa die Fragelust nach weiteren Bedingungen befriedigt? Kann also die Reihe der Bedingungen, die endlos scheint, in einem Unbedingten jemals zum Abschluss gelangen?

Die Antwort kann unbedingt verneint werden; und dennoch bleibt das Princip des Schlusses ungeschwächt. Denn wenn auch das Unbedingte nicht zu „finden“ ist, so muss es nichtsdestoweniger gesucht werden. „Diese logische Maxime“ kann aber nicht anders Princip der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: wenn das Bedingte gegeben

ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben.“ Kann aber eine unbedingte Reihe „gegeben“ sein? Ist also nicht jenes Princip ungegründet? Wäre die gegebene unbedingte Reihe nicht vielmehr ein Ding an sich als ein Gegenstand, der doch allein gegeben sein kann? Ist nicht aber vielmehr das Ding an sich des Unbedingten bereits als Aufgabe erkannt?

Diese selbe Bezeichnung findet auch das Princip des Unbedingten, wie es denn auch der Schlüssel zur Auflösung der Antinomie ist. Die unbedingte Reihe ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet.“ (S. 280 f.) „Wo möglich“ bis zum Unbedingten die Einheiten fortzusetzen, die Verbindungen unter den Erscheinungen enger zu knüpfen, das ist die Aufgabe, welche die Forschung im Schlusse verfolgt. Die absolute Reihe der Bedingungen oder das Unbedingte wird nicht als ein Ding nach Art eines Gegenstandes gedacht, sondern es ist das Ding an sich der Aufgabe, welche als ein Princip den Erfahrungsgebrauch befruchtet, indem es die allgemeinen Bedingungen zusammenzuziehen und zu vereinfachen anweist. Je mehr aber die Bedingungen, als ob sie in dem Unbedingten sich vereinigten, vereinfacht werden, desto mehr verengt sich das „Volumen“ der Erkenntnisse[1]), desto mehr verdichtet sich die Kraft der Vernunft.

Es ist daher die Aufgabe des Unbedingten: „den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs Aeusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird.“ (S. 281) „Man sieht daraus, dass die Vernunft im Schliessen die grosse Mannichfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.“ (S. 268) „Mannichfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien“ ist diejenige „Forderung der Vernunft,“ welche der Aufgabe des Verstandes

---

[1]) Vgl. Logik WW. Bd. III, S. 211.

entspricht. Der Verstand bringt das „Mannichfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung.“ Das Unbedingte soll demgemäss „den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang“ bringen. Sofern es nun nothwendig ist, dass der Verstand in seinem Verfahren kraft seiner Grundsätze „durchgängigen Zusammenhang“ erhalte, so ist die „Petition“ der Vernunft nicht „blos ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen“ (S. 269); sondern diese Forderung ist transscendental: wenn nur nicht unkritisch das Unbedingte zu einem Ding-Gegenstand vereinzelt wird. Das Unbedingte muss die „Totalität in der Synthesis der Bedingungen“ darstellen, muss die Erfahrung selbst zum Gegenstande machen.

Diesen Werth eines methodischen Mittels empfängt das Unbedingte auch in dem Ausdruck des „Absoluten“. Derselbe bedeutet die „absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen.“ Diese aber ist lediglich Aufgabe, welche entsteht, indem die Erfahrung selbst nach dem gesammten Verstandesgebrauch als Gegenstand gedacht wird. Die Gegenstände der Vernunfteinheit sind die Einheiten des Verstandes, „um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganze zusammenzufassen.“ (S. 283) Diesen methodischen Werth hat das Absolute, hat das Unbedingte: die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zu ihrem Abschluss hinauszuführen, um sie dadurch zu vereinfachen, und die Begriffe und Gesetze in Principien zu begründen.

Da es nun aber die Grundsätze selbst sind, welche in Principien des Unbedingten nothwendig zu machen sind, da es der Verstandesgebrauch selbst ist, der „einhellig“ und „einstimmig“ in sich selbst gemacht werden soll, so begreifen wir, dass es die systematische Idee ist, welche das methodische Verfahren des Unbedingten leitet, dass es daher das regulative Zweck-Princip vornehmlich ist, welches als die Idee des Unbedingten oder der absoluten Totalität der Bedingungen sich fruchtbar machen wird. Denn diesen teleologischen Charakter

der Idee haben wir für das System der Erfahrung ins Auge gefasst. Und so wird das Unbedingte vorzugsweise jenes Allgemeine zu bedeuten haben, in welchen für die Aufgaben der Naturbeschreibung das Besondere der Naturformen „aus Begriffen" bestimmt wird.

Bevor wir nun die Bedeutung der Zweckidee genauer zu erörtern unternehmen, soll unter den Ideen, welche allesammt das Zweckprincip verwalten, eine besonders erwogen werden, weil sie und vorzugsweise sie ebenso sehr die Bedeutung des Ding an sich als Aufgabe klarzustellen geeignet ist, wie sie andrerseits zugleich auch zur Vertretung des Zweckes sich bewährt: das ist die Weltidee.

Denn, als „Totalität der Bedingungen" oder als Princip des Zweckes gedacht, bethätigt sich die Idee des Unbedingten zu allernächst an der Weltreihe der Bedingungen; und nicht als das Absolute der theologischen Idee. Auch hierin scheidet sich der kritische Idealismus von dem absoluten der Nachfolger, die von der eingreifenden Bedeutung dieses Terminus zwar eine Empfindung haben, aber an der gedanklichen Bewältigung derselben scheitern. Dieses Absolute der Bedingungen, diese Idee des Unbedingten vermögen Jene nur als den Standpunkt der Reflexion zu erkennen und der methodische Unterschied von Verstand und Vernunft ist ihnen eitel. Daher glauben sie das Absolute jenseits der Erfahrung, und nicht als Begrenzung derselben begründen zu dürfen, und so führen sie durch ihren „schwankenden Gebrauch" den „Verlust des Begriffs" herbei, „der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne grossen Nachtheil aller transscendentalen Beurtheilung nicht entbehrt werden kann." (S. 281)

Vierzehntes Kapitel.

Die Antinomie des Weltbegriffs.

Wie jede Kategorie ein Begriff vom „Gegenstande überhaupt“ ist, so ist jede Idee eine Art des Ding an sich. In einer späten Schrift, dem „Anhang“ zu der zweiten Auflage der „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ (1798) hat Kant diese Gleichheit von Ding an sich und Idee selbst ausgesprochen. „Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, . . das ist das Ding an sich selbst.“[1]) Wie nun das Ding an sich nicht als Aufgabe gedacht, sondern als ein Gegenstand vorgestellt wurde, so hat man auch die Ideen nicht als transscendentale, sondern als transscendente Objecte fixirt. So entstand die „Dialektik“ der reinen Vernunft, die in der Annahme unkritischer Sachheit der Idee wurzelt, die das „Feld der Erfahrung“, das „Land der Wahrheit“ zu einer Insel macht. Der „Ocean“, der diese Insel umgiebt, ist das „Subject des Scheines“, der nur dadurch gehoben und aufgelöst werden kann, dass das dialektische Ding als eine regulative Idee bestimmt wird.

Ding ist demgemäss vom Gegenstande unterschieden. Gegenstand bedeutet nur Gegenstand der Erfahrung. Zum Gegenstand

---

[1]) Bd. IX. S. 150.

gehört daher die Verbindung der beiden Arten von formalen Bedingungen. Dem Ding an sich fehlt die Anschauung. Die intellectuale Anschauung ist ausgeschlossen. Diese aber ist das eigentliche psychologische Geheimmittel für das Mysterium der transscendentalen Idee.

N. B. Von den drei transscendentalen Ideen, welche Kant aufstellt, hat die zweite einen besondern Werth für die Kritik der Erfahrung. Der Vernunftschluss, der die psychologische Substanz schuf, löste sich bei der „Feuerprobe der Kritik" in den „Dunst" eines vierfachen Paralogismus auf. Das transscendentale Object ist ja „x = Ich oder Er oder Es." (S. 296.) Wie es als Ding, als „Es" zu einem „Etwas überhaupt" abgewürdigt ist, so kann es auch als „Ich oder Er" nicht bestimmter Gegenstand sein. Das Seelen-Ding des Spiritualismus muss transscendentale Idee im kritischen Idealismus werden.[1])

Das theologische Ideal hat seine praktische Kraft als regulatives Princip, und die Regulative desselben bezieht sich nicht allein als Zweckidee, wenngleich eingeschränkter Weise, auf den Erfahrungsgebrauch, auf die Ordnung der Naturzwecke, sondern ebensosehr auf eine Aufgabe, die aus der moralischen Teleologie sich erhebt. Sofern es sich aber, als Ideal, nicht bloss in concreto, sondern in individuo darstellt, wird ihm alle constitutive Geltung für das ganze Gebiet der speculativen Erkenntniss abbewiesen. Alle Beweise gründen sich auf den ontologischen, der durch die Kategorie des Daseins widerlegt ist; denn diese bezieht sich, wie jede Kategorie, auf die Möglichkeit der Erfahrung. Mithin ist der Satz von der in dem Begriffe Gottes eingeschlossenen Existenz desselben entweder analytisch, dann bedeutet er keine Erkenntniss; oder er ist synthetisch, dann aber ist erstlich die Existenz nicht eingeschlossen, vielmehr als Dasein zum Begriffe hinzugedacht. Bedrohlicher jedoch ist es, dass dieses hinzugedachte Dasein nur in der „Beziehung auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung" schwebt. Somit wäre die dem Begriffe Gottes zugedachte Existenz, als einer Zufälligkeit angehörig, selbst eine zufällige. Und so kann auch die ideale Nothwendigkeit dieses

---

[1]) Vergl. die Ausführungen in „Kants Begründung der Ethik" S. 43—52.

Begriffs nur in ihrer regulativen Leistung als Zweckprincip bestehen.[1])

Beiden Arten des Ding an sich aber, die als Dinge betrachtet, „nur Ideen" wären, als Zwecke dagegen sogar Ideen darstellen, der Seelen- und der Gottes-Idee ist das gemeinsam: dass ihre dingliche Auflösung die Elementar-Analyse der Kritik, die Erfahrungs-Geltung der Begriffe Substanz und Dasein und somit die Unterscheidung der *Phaenomena* und *Noumena* voraussetzt.

Die kosmologische Idee dagegen ermöglicht die experimentelle Reduction jener analytisch gefundenen Elemente der Erkenntniss und somit den indirecten Beweis derselben. Kant selbst vergleicht in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik die Behandlung dieser Idee dem synthetischen Verfahren des Chemikers, und findet in dieser einen „herrlichen Probierstein desjenigen, . . was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen." Mit Objecten kann nun freilich die Kritik kein Experiment zur Bestätigung anstellen; aber mit apriorischen Begriffen und Grundsätzen. Angenommen nämlich, dieselben gelten einerseits von Gegenständen der Erfahrung, andererseits aber als bloss gedachte Gegenstände, mithin als regulative, systematische Vernunfteinheiten für die die Erfahrung begrenzende Vernunft. „Findet es sich nun, dass, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung." (S. 19.) Dieser Widerspruch findet sich wirklich in der Antinomie der reinen Vernunft, welche sich bei der kosmologischen Idee aufdeckt. Wird nun diese Antinomie durch jene analytische Unterscheidung gehoben, so ist der indirecte, gleichsam experimentelle Beweis für die letztere gegeben.

Alle Erscheinungen werden zu Gegenständen bestimmt, indem sie durch die synthetischen Einheiten bedingt werden.

---

[1]) Vgl. „Kants Begründung der Ethik" S. 39—43.

Aber gleichwie das Bedingte, liegen die Bedingungen und deren Einheiten nur in der möglichen Erfahrung. Sobald die Grenze dieser möglichen Erfahrung übersprungen wird, werden die formalen Einheiten der Kategorieen zu isolirten Gedankenwesen. Und doch streben und „erweitern" sich die synthetischen Einheiten des Verstandes zu dieser Grenze hin.

Dieses Streben des Denkens, seine Kategorieen selbst zu einer erweiterten Einheit zu verknüpfen, ist die Tendenz des Erkennens, für welche Kant die „Vernunft" als Erkenntnissprincip auszeichnet. Die Vernunft ist es, welche zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen absolute Totalität fordert, „um der empirischen Synthesis durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war." (S. 341, f.) Was die Vernunft sucht, ist nur das Unbedingte; aber sie stellt sich dasselbe in der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen vor. Daher scheint es, als ginge sie auf diese aus, indem sie die regressive Synthesis *in antecedentia* unternimmt: ihr Ziel aber ist lediglich das Unbedingte.

Dass nun die Vernunft das Unbedingte, welches allein sie anstrebt, unter dem Bilde einer absoluten Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen sich vorstellig macht, dieser psychologische Vorgang im Denken entscheidet über den logischen Charakter des Gedachten. Die Function, im Unbedingten den Causalnexus zu beschliessen, hat das Analogon einer formalen synthetischen Einheit in der absoluten Totalität. Könnte diese absolute Totalität Gegenstand einer möglichen Erfahrung werden, so müsste der Regress, in welchem sie entsteht, in einer successiven Synthesis sich vervollständigen lassen. An diesem Probleme hängt die Objectivität des Weltbegriffs.

Das Motiv jenes Regressus ist das Unbedingte. Mittel, dieses Unbedingte vorzustellen, ist der Gedanke der absoluten Totalität der Bedingungen. Denn ohne die Vorstellung eines Ganzen ist die Erweiterung des Causalnexus zum schlechthin Unbedingten gegenstandslos. Aber dieses Ganze ist doch nur

die Function jenes unendlichen Regressus, die formale Einheit für die Synthesis des Unbedingten.

Von hier aus öffnen sich der Vernunft zwei Wege. Auf dem einen Wege findet und erkennt sie jenes gesuchte Unbedingte als die absolute Totalität selbst, mittels deren sie überhaupt von Anfang an den Gedanken des Unbedingten fassen konnte. An diesem Punkte begreift die Vernunft die Unerkennbarkeit des Unbedingten. Denn die regressive Synthesis, welche selbst als das gesuchte Unbedingte gefunden ist, kann nur *potentialiter* als vollendet angesehen werden. Das Ganze bleibt alsdann eine Idee, eine „erweiterte" Kategorie.

Der andere Weg setzt das Unbedingte als letztes Glied in der Reihe der Bedingungen. Dieses letzte Glied, obzwar es das oberste ist, dem alle anderen untergeordnet sind, ist doch immer selbst ein Theil der Reihe. Man wird sagen, dieser Theil sei nicht erkennbar; aber auch die absolute Synthesis kann in keiner empirischen Succession erkannt werden. An Denkbarkeit steht keine dieser beiden Annahmen der andern nach; und an Erkennbarkeit übertrifft keine die andere. So verwickelt sich die Vernunft bei der kosmologischen Idee in einen mehrfachen Widerstreit, der für den dogmatischen Realismus unauflöslich ist, und dessen Auflösung Kant als den experimentellen, indirecten Beweis für den transscendentalen Idealismus bezeichnet hat.

Diese Antinomieen sind angegriffen, und der Schlüssel, mit dem Kant sie aufgelöst, verworfen worden. Indem wir die Antinomien und den Schlüssel behaupten, haben wir die erhobenen Einwürfe zurückzuweisen. Wir werden dieselben sammt ihrer Widerlegung in die positive Darstellung jener Lehre einflechten.

Die durchgängige Aufgabe der Kritik ist die Drehung der Gegenstände um die Begriffe, die Constituirung der Gegenstände aus Erscheinungen und Begriffen, und die Construction der Erscheinungen aus Formen, welche die transscendentale Untersuchung als *a priori* in der Geltung von Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung bestätigt. Demgemäss werden die absoluten Substanzen entweder als objective Gültigkeiten bestimmt, oder in Ideen aufgelöst.

Indem nun die Vernunft die unbedingte Einheit der Reihe

der Bedingungen in dem Weltbegriff aufrichtet, erweist sie denselben als Welt-Idee. Denn gilt ihr diese Welteinheit als eine absolute Realität, so geräth sie in einen Widerspruch mit der Lehre von den Formen der Sinne und des Verstandes, aus welcher Lehre für den fraglichen Begriff durchaus widersprechende Sätze folgen. Dies ist, was bewiesen werden soll; aber vorausgesetzt wird, dass die Lehre von den Formen sowohl der Sinne als des Verstandes in den transscendentalen Erörterungen bereits erwiesen worden ist.

Wenn unter Voraussetzung eines Begriffs zwei widersprechende Sätze von demselben zugleich falsch sind, so muss der Begriff selbst widersprechend sein. Von einem „viereckigten Zirkel" ist es ebenso falsch zu sagen, dass er rund, wie dass er nicht rund sei. Wenn von der Welt sich also beweisen liesse, dass sie einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume habe, wie gleichfalls: dass sie unendlich sei in Raum und Zeit, dann wäre der beiden Sätzen zu Grunde liegende Begriff als nichtig erwiesen, die so gedachte Welt wäre ein viereckigter Zirkel. Der Werth dieser Antinomie, welche „die Natur selbst aufgestellt haben soll, um die Vernunft in ihren dreisten Anmassungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nöthigen", hängt von den Beweisen ab; darum spricht es Kant wiederholentlich aus: „Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und durch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun." „Sowohl Satz als Gegensatz können durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden; denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich." [1])

Solchen Behauptungen Kants gegenüber kann es dennoch nicht Wunder nehmen, dass diese Beweise angegriffen worden sind. Aber es muss von vornherein bedenklich machen, wenn solcher Art proclamirte Beweise, auf welche Kant beständig, in den Prolegomenen und in der Kritik wie brieflich als auf die geeignetsten Ausgangspunkte zu einer Prüfung der kritischen Grundsätze hinweist, als absichtlich geschmiedete „Sophismen" bezeichnet werden, auf „Spiegelfechtereien" beruhend.

---

[1]) Prolegomena Bd. III. S. 110.

Schopenhauer hat Kant dieser Sophistereien beschuldigt. Nur die Antithesen seien gerecht; die Thesen falsch. Kant habe es selbst gefühlt, dass er „nur mit vieler Mühe und Kunst die Thesis aufrecht erhalten könne". „Hierbei ist nun sein erster und durchgängiger Kunstgriff dieser, dass er nicht, wie man thut, wenn man sich der Wahrheit seines Satzes bewusst ist, den nervus argumentationis hervorhebt, und so isolirt, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; sondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denselben unter einen Schwall überflüssiger und weitläufiger Sätze versteckt und eingemengt ein. Die hier nun so im Widerstreit auftretenden Thesen und Antithesen erinnern an den *δικαιος* und *αδικος λογος*, welche Sokrates in den Wolken des Aristophanes streitend auftreten lässt."[1])

Indem wir uns von solchen Ausbrüchen eines fanatischen Stiles abwenden, versuchen wir, die Kantischen Beweise aufrecht zu erhalten.

Der erste Theil der ersten Thesis behauptet: die Welt hat einen Anfang in der Zeit. Um den Beweis zu verstehen, darf man sich den Begriff von Welt nicht entgleiten lassen, unter dessen Voraussetzung allein dieser Satz gelten soll. Welt bedeutet hier die absolute Totalität an sich gegebener Dinge. Diese Totalität in Ansehung der Zeit hat ein Ende im jetzigen Zeitmoment. Wenn ich unter Welt eine Totalität absoluter Realitäten verstehe, so muss ich jeden gegebenen Zeitpunkt, als gegenwärtig angesehen, für das Ende dieser Totalität in Bezug auf den Progress zu der Reihe des Bedingten halten. Denn das bedeutet eben die Welt, auf Dinge an sich angewendet, dass ihre Totalität als eine gegebene Grösse gedacht werden muss. Diese gegebene Grösse hat nothwendiger Weise eine Grenze in jedem gegebenen als gegenwärtig gedachten Zeitpunkte.

Von dieser Welt behaupte ich nun: sie hat einen Anfang. Denn wäre sie ohne Anfang, also ohne Grenze a parte priori, so wäre in jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, „und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. S. 522 ff. W. W. Bd. II. S. 586.

Zustände der Dinge in der Welt verflossen." Dies widerspricht aber dem Begriffe der Unendlichkeit einer Reihe, welche hier der Welt zugesprochen wird, als in welcher letzteren die successive Synthesis jener Reihe vollendet sein soll. Das Unendliche kann nicht vollendet werden. Es ist nur der Begriff des Unendlichen, aus welchem die Unmöglichkeit des a parte priori als unendlich angenommenen Weltbegriffs abgeleitet wird.

Hält man diesen Ausgangspunkt für das Verständniss des ersten Theils der Thesis fest, so erledigt sich sofort der von Schopenhauer erhobene Einwand: der Beweis wäre ebenso gut auf die Zeit selbst anwendbar, als auf den Wechsel in ihr. Auf die Zeit hat dieser Beweis ganz und gar keine Anwendbarkeit, weil die Zeit niemals als eine a parte posteriori vollendete Reihe angenommen werden kann, als welche ich die Welt angenommen hatte. Hier giebts darum keine Collision im Begriffe des Unendlichen; denn um diesen allein dreht sich der angefochtene Beweis. Wir wollen die weiteren Ausstellungen Schopenhauers hierhersetzen, um sie durch eingeschaltete, aus unserer Fassung des Beweises hervorgehende Gegenbemerkungen sogleich in den Grund des Missverständnisses aufzulösen. „Uebrigens besteht das Sophisma darin, dass statt der Anfangslosigkeit der Reihe der Zustände, wovon zuerst die Rede, plötzlich die Endlosigkeit (Unendlichkeit) derselben untergeschoben und nun bewiesen wird, was Niemand bezweifelt, dass dieser das Vollendetsein logisch widerspreche." Aber es war nicht „zuerst" von der Anfangslosigkeit die Rede, und es wird weder „plötzlich", noch überhaupt die Endlosigkeit „untergeschoben"; sondern zu allererst ist die als vollendet gesetzte Welt da. Von dieser wird sodann die Anfangslosigkeit gesetzt, welche zweite Prämisse der ersten im Begriffe des Unendlichen schnurstracks widerstreitet. Wenn Schopenhauer fortfahrend behauptet: „Das Ende einer anfangslosen Reihe lässt sich aber immer denken, ohne ihrer Anfangslosigkeit Abbruch zu thun: wie sich auch umgekehrt der Anfang einer endlosen Reihe denken lässt," so ist zu bemerken, dass die Welt, um deren Begriff es sich handelt, sich nicht nur denken, sondern erkennen lassen soll. Das Ende einer anfangslosen Reihe mag sich immerhin denken lassen; aber eine anfangslose Welt lässt sich widerspruchslos nicht erkennen, wenn sie an sich bestehen soll,

und demgemäss in jedem gegebenen Zeitpunkte ihre absolute Grenze haben muss.

Mit dem Schopenhauerschen Argumente fällt das von Trendelenburg[1]) erhobene im Grundgedanken zusammen. Auch hier ist übersehen, dass Welt in dem von der These behaupteten Sinne eine reale Welt von Dingen an sich bedeutet. Es ist beachtenswerth, dass in der dem Gegenbeweise vorausgeschickten Recapitulation gerade das bezeichnende Wort ausgefallen ist. Trendelenburg sagt: „und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände in der Welt verflossen." Es heisst aber: „der Dinge in der Welt." Der von Trendelenburg gerügte Fehler im Untersatze verschwindet demnach. Wer behauptet, dass die Welt (d. i. die absolute Totalität absoluter Realitäten) keinen Anfang in der Zeit habe, ist ipso jure gezwungen zu behaupten, dass mit dem Punkte der Gegenwart, in welchem seine reale Welt ihre Totalität erreicht, die Reihe vollendet ist. Wenn Trendelenburg sagt: „denn wahrscheinlich lässt er auch vorwärts den Verlauf nicht enden," so verlässt er durch diese Vermuthung den Begriff der Welt, auf welchen sich der Beweis der These bezieht. Wer in seinem Begriffe der Welt auch vorwärts den Verlauf nicht enden lässt, der hat „wahrscheinlich" schon den Kantischen Begriff der Welt; der weiss „wahrscheinlich" bereits, dass wie der „Regress" in indefinitum, so der „Progress" in infinitum geht; vorausgesetzt, dass wir nicht eine im Object gegebene Totalität meinen, sondern dieselbe als eine Reihe von Erscheinungen fassen, die als Bedingungen von einander nur im Regresse selbst gegeben werden. Für diese ist dann freilich die absteigende Linie kein *datum*, sondern ein *dabile*. (S. 415.) Aber von dieser Welt des transscendentalen Idealismus handelt die Kantische These nicht.

Wir betrachten nunmehr die Antithesis im ersten Theile. Zu Grunde liegt auch dieser wie allen Beweisen der Antinomie der Begriff der Welt im Sinne des dogmatischen, oder wie Kant nach dem alten Sprachgebrauche sagt, des „transscendentalen" Realismus. Von dieser Welt kann ich ebenso beweisen, dass sie unendlich sei der Zeit nach. Denn man setze ihr einen absoluten Anfang. Der Anfang bezeichnet ein Dasein, dem

---

[1]) Historische Beiträge III. S. 234 ff.

eine Zeit vorhergeht, „darin das Ding nicht ist." Ist die Welt ein Ding, so muss dem ihr gesetzten Anfange eine Zeit vorausgehen, darin das Ding Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Denn die Consequenzen der transscendentalen Aesthetik, den transscendentalen Idealismus setze ich zwar hier als aufgehoben; aber die metaphysische und transscendentale Erörterung der Zeit selbst ist ein für allemal geleistet. Diese kann nicht mehr in Frage gestellt werden. Also ist die Zeit nicht eine im günstigsten Falle den Dingen inhärirende Bestimmung, sondern eine Form meiner inneren Anschauung. Sehe ich nun von den Folgen dieses Gedankens einmal ab, und setze die Welt als ein Ding an sich und setze diesem Dinge einen Anfang, so weiss ich doch, dass der Anfang nur ein Punkt ist in der als unendliche Grösse gezogenen Linie meiner inneren Anschauung. Demgemäss muss ich vor diesem Anfang immerfort eine Zeit denken, die sonach leer wäre. Wie kann nun die erfüllte Zeit, die Welt entstehen? Die Zeit ist eine Form der wissenschaftlichen Sinnlichkeit. Um das Wirkliche vorzubereiten, um „Sinn und Bedeutung" zu bekommen, muss in ihr das Mannichfaltige der Anschauung gegeben sein, müssen wir das Mannichfaltige der Anschauung als in ihr gegeben denken. Sonst bleibt die Zeit leer, ein „leeres Hirngespinnst", ein „bloses Schema". Der Begriff der Zeit bedeutet ein methodisches Mittel in der Constitution der „Welt". Ich kann also den Anfang, das Entstehen nicht denken, ohne von dem wahren Begriff der Zeit abzufallen.

Durch den kritischen Begriff der Zeit erledigt sich die dogmatische Consequenz der leeren Zeit. In einer leeren Zeit ist kein Entstehen irgend eines Dinges möglich „weil kein Theil einer solchen Zeit" (in einer solchen Zeit giebt es eben keinen Theil) „vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins für die des Nichtdaseins an sich hat." Das ist genau gemäss der Lehre vom innern Sinne, welcher desshalb „eigentlich" eine Receptivität genannt wird, weil er ein Mannichfaltiges der Anschauung in sich voraussetzt. Aus der transscendentalen Bedeutung der Zeit folgt die Unmöglichkeit eines Anfangs auch für eine reale Welt.

Wir prüfen hiernach die Trendelenburg'sche Widerlegung. Auch hier ist eine Aenderung bezeichnend, welche Trendelen-

burg in der Darlegung des Kantischen Beweises entschlüpft ist. Er sagt: „Denn wenn man das Gegentheil, einen Anfang der Welt annimmt, so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Zeit nicht war, d. i. eine leere Zeit." Es muss aber offenbar heissen: „darin die Welt nicht war." Trendelenburg jedoch nimmt Zeit gleichbedeutend mit Welt. Er übersieht, dass Kant die Antinomieen auf dem Grunde der transscendentalen Aesthetik beweist. Nur die transscendentale Idealität der Erscheinungen soll indirect bewiesen werden: Raum und Zeit selbst bleiben unangefochten stehen. Die Prolegomena sprechen dies unzweideutig aus. „Wenn wir uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, .. so thut sich ein unvermutheter Widerspruch hervor."[1]) Es wird sich beim zweiten Theile der These und Antithese noch ein schlagenderer Beweis für dieses Missverständniss ergeben.

Vor dieser Erinnerung zerfällt die unternommene Widerlegung. „Es giebt eine Ansicht, z. B. die des Plato, nach welcher die Zeit zur entstandenen Welt gehört, und vor dieser nicht da ist. Auf diese passt der Beweis nicht." Freilich nicht! Man müsste erst jene Platonische Ansicht der Kantischen passend machen. Dies hat Trendelenburg jedoch nicht gethan, auch für sich selbst nicht. Er argumentirt durchgängig aus dem Zeitbegriff des dogmatischen Realismus heraus. „An und und für sich genommen ist die Zeit in der Welt so unterschiedslos, wie vor der Welt." Wiederum sehr richtig! Aber „an und für sich" soll die Form des inneren Sinnes eben nicht genommen werden, weil sie alsdann wie Kant sagt, ein „bloses Schema", ein „bloses Hirngespinnst" wäre. „Es geht nicht an, von der Zeit unterscheidende Bedingungen des Daseins zu fordern." Woher könnte man denn aber sonst unterscheidende Bedingungen des Daseins in erster und unumgänglicher Instanz nehmen, wenn nicht von der Form des innern Sinnes, welchem wir das Mannichfaltige der Anschauung gegeben denken, auf dass er dasselbe gemäss dem Wechsel der Vorstellungen in unterscheidende Bedingungen eintheile? „Da die Zeit als solche, abgesehen von ihrem Inhalte, unterschiedslos verfliesst, so kommt das der leeren Zeit entnommene Argument nicht zu Stande."

[1]) Bd. III. S. 110.

Da aber, wie nunmehr zweifellos klar sein wird, jene „Zeit als solche“ hier nicht gemeint ist, da die Zeit, als Form des innern Sinnes, ausser zum Behufe der transscendentalen Begriffs-Erörterung, von ihrem Inhalte nicht absehen lässt, so kommt das der „Zeit als solcher“ entnommene Argument nicht zu Stande.

In Bezug auf die Zeit haben sich Thesis und Antithesis behauptet. Wir prüfen jetzt am Raume Satz und Gegensatz. Zunächst die Thesis. Nimmt man die Welt des Realismus im Raume unbegrenzt an, so wird diese Welt als ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existirenden Dingen gedacht. Mit einem gegebenen Ganzen verträgt sich aber die Grenzenlosigkeit nicht. Wie wollen wir ein Quantum als ein gegebenes Ganzes denken, wenn es nicht in Grenzen eingeschlossen ist? Wir können dies nur durch die Synthesis der Theile. Und wenn wir dieses angenommener Weise grenzenlose und doch gegebene Ganze als Totalität denken, wie die Welt, so müssten wir diese Totalität durch die vollendete Synthesis denken. „Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts Anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile.“ So sagt die Anmerkung. Um die Welt als eine grenzenlose und doch gegebene Totalität zu denken, müsste die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen werden. Es ist bezeichnend, dass Kant mit dieser Wendung auf das der Zeit angehörige Argument zurückkommt. Denn die successive Synthesis ist durch die Form des innern Sinnes bedingt. Da nun eine unendliche Zeit, welche für die Durchzählung aller coexistirenden Dinge gefordert wird, nicht als abgelaufen angesehen werden kann, so liegt in der Unmöglichkeit einer vollendeten successiven Synthesis zugleich die Unmöglichkeit eines „unendlichen Aggregats wirklicher Dinge“, welche als zugleich gegeben in einer absoluten Totalität zusammengedacht werden.

Es grenzt ans Unbegreifliche, dass man ein Missverständniss so klar ausdrücken kann, wie Schopenhauer es in seiner Kritik dieses Satzes thut, ohne sich in demselben zu ertappen. Schopenhauer sagt: „In Hinsicht auf die räumlichen Grenzen der Welt wird bewiesen, dass, wenn sie ein gegebenes Ganzes heissen soll, sie nothwendig Grenzen haben muss: die Conse-

quenz ist richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweisen war, aber unbewiesen bleibt. Totalität setzt Gränzen, und Gränzen setzen Totalität voraus: beide zusammen werden hier aber willkürlich vorausgesetzt.“ Wird nicht auch der Begriff Welt, als ein gegebenes Ganzes, willkürlich vorausgesetzt? Will Schopenhauer die Consequenz der transscendentalen Aesthetik von Neuem ziehen?

Dem Gedanken nach wiederholt Trendelenburg dasselbe. „Ein Beweis, der die unmögliche Durchzählung aufnimmt, hält sich nur in der subjectiven Auffassung der Welt; wo diese unmöglich ist, kann immerhin die Sache möglich sein.“ Also die Sache, die Welt als ein gegebenes und doch grenzenloses Ganzes, kann möglich sein, obwohl die unendliche Durchzählung unmöglich ist; „wo diese, (die subjective Auffassung der Welt) unmöglich ist.“ Wo ist denn die subjective Auffassung der Welt unmöglich? Nicht eben da, wo sie sich zur Behauptung eines objectiv gegebenen Ganzen versteigt? Doch dieser Punkt wird später noch deutlicher beleuchtet werden. „Ueberdies führt die Voraussetzung, dass die unendliche Welt ein unendlich gegebenes Ganzes wäre, schon stillschweigend die Quelle eines Widerspruchs ein, da wir dem Unendlichen gegenüber das gegebene Ganze als begrenzt und endlich vorstellen müssen.“ Bloss müssen? Nicht auch sollen, ex hypothesi? Wenn die Voraussetzung „überdies diese Quelle des Widerspruchs“ einschliesst, so schliesst sie den ganzen Widerspruch und demnach den ganzen angenommenen, dem dogmatischen Realismus entnommenen Begriff aus.

Der Beweis der Antithesis beruht, wie ähnlich bei der Zeit, auf der transscendentalen Bedeutung des Raumes. Wenn man die Welt dem Raume nach als begrenzt ansieht, so befindet sie sich in einem leeren Raume, der nicht begrenzt ist. Denn der Raum ist ja die Form des äussern Sinnes, und erträgt als solche keine Grenzen. Diese Form begründet ein Verhältniss der Dinge „im“ Raume. Setzt man nun die Welt als begrenzt, so setzt man damit ein Verhältniss der Dinge „zum“ Raume. Und doch soll die Welt ein absolutes Ganzes sein; es kann demnach ausser ihr keinen Gegenstand der Anschauung, „mithin kein Correlatum der Welt geben, womit dieselbe im Verhältnisse stehe.“ Das Verhältniss der Welt zum leeren Raum

wäre demgemäss ein Verhältniss zu keinem Gegenstande. Ein dergleichen Verhältniss ist aber Nichts, also ist die Welt der Ausdehnung nach unendlich.

Auch hier hat Schopenhauer übersehen, dass der nervus argumentationis im transscendentalen Begriff des Raumes liegt. Und sofern er behauptet, dass das Gesetz der Causalität blos für die Zeit, nicht für den Raum nothwendig bestimmend sei, so ist auf den ersten Abschnitt der Antinomie (S. 343 f) zu verweisen, in dem Kant die beregte Schwierigkeit für den Raum aufzeigt und dadurch hebt: dass das Messen des Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen sei, und dass desshalb jeder begrenzte Raum einen andern als die Bedingung seiner Grenze voraussetzt.

Das Gleiche gilt für Trendelenburg. „Wer den Raum für einen Gegenstand der Erfahrung hält," nun für den ist die Antinomie nicht geschrieben, der muss zuerst die transscendentale Aesthetik studiren. Die Anmerkung zu dieser Antithesis erklärt das Sachverhältniss klar und bestimmt. „Der Raum ist blos die Form der äussern Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand." „Der Raum, von allen Dingen, die ihn bestimmen, (erfüllen oder begrenzen) oder die vielmehr eine seiner Form gemässe empirische Anschauung geben" . . „Will man eines dieser zween Stücke ausser dem anderen setzen (Raum ausserhalb aller Erscheinungen), so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äussern Anschauung." Dies sagt die Kantische Anmerkung zu dem angefochtenen Beweise.

Der hier entwickelte Sinn und die bezeichnete Richtung der Beweise wird durch die Anmerkungen zu These und Antithese deutlich bestätigt. Für die Thesis sagt Kant ausdrücklich, dass er den „wahren (transscendentalen) Begriff der Unendlichkeit" zu Grunde gelegt habe: „dass die successive Synthesis der Einheit in der Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann." Für die Antithesis aber wird der Widerspruch aus dem letzten Verstecke aufgescheucht, in dem er immer und überall verborgen ist, unter wie verschiedenen Formen er sich auch zu verschiedenen Zeiten hervorwagt. Diese wichtige Stelle soll unverkürzt angeführt werden.

„Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Consequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen: dass, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendlich Leere das Dasein wirklicher Dinge ihrer Grösse nach bestimmen müsste, so besteht er insgeheim nur darin, dass man statt einer Sinnenwelt sich wer weiss welche intelligible Welt gedenkt, und statt des ersten Anfanges (ein Dasein, vor welchem eine Zeit des Nichtseins vorhergeht,) sich überhaupt ein Dasein denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt voraussetzt, statt der Grenzen der Ausdehnung Schranken des Weltganzen denkt und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es ist hier aber nur von dem *mundus phaenomenon* die Rede, und von dessen Grösse, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keineswegs abstrahiren kann, ohne das Wesen derselben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieses und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen a priori weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Auffassung ist uns diese allein gegeben. Der *mundus intelligibilis* ist nichts, als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welcher man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz weder bejahend, noch verneinend möglich ist.“ (S. 359, 361.)

Es bleibt noch übrig, den zweiten der beiden gegen die Kantische Antinomieenlehre von Trendelenburg erhobenen Einwürfe aus diesem das Räthsel lösenden Gesichtspunkte der doppelten Welt zu erwägen: die Antinomieen, selbst wenn sie richtig wären, würden nicht durch die Apriorität von Raum und Zeit gelöst. Auch für die Erscheinungen würde man fragen können, ob sie einen Anfang haben, oder in der Zeit unendlich seien, und ebenso ob sie dem Raume nach begrenzt oder unbegrenzt seien. „In diesen Fragen wird genau derselbe Widerstreit durch dieselben Begriffe entstehen und die Antinomieen sind nicht gelöst.“ Trendelenburg berücksichtigt zwar den Einwand: Erscheinungen habe es nur so lange gegeben, als es ein vorstellendes Subject gebe, wie es auch kein Spiegelbild gebe, ehe ein Auge in den Spiegel hineinsehe; aber er begegnet dem-

selben durch die Bemerkung: zur Erscheinung gehöre auch das Dasein des Objects, von dem für die Sinnlichkeit der Anstoss ausgehe. „Wie im menschenleeren Zimmer, in welchem ein Spiegel hängt, immer die Bedingungen zum Spiegelbilde vorhanden sind, ohne dass es selbst da ist: so würde auch in der menschenleeren Welt diese Bedingung für die Erscheinungen bleiben, und die Frage geht dann auf diese.“ Wir sind zunächst auf die in diesem Satze versteckte Gefahr aufmerksam. In einem menschenleeren Zimmer können wir nur *δυνάμει* die Bedingungen zum Spiegelbilde gegeben vorstellen; und zwar im aristotelischen, nicht im Kantischen Sinne. Aber zugegeben, im menschenleeren Zimmer seien Bedingungen für ein Spiegelbild vorhanden, so könnten die gleichen Bedingungen für eine menschenleere Welt deshalb nicht angenommen werden, weil eine menschenleere Welt in der Möglichkeit der Erfahrung schlechterdings nicht verstattet ist. Trendelenburg sagt zwar, zur Erscheinung gehöre doch auch das Ding an sich, von dem der Anstoss ausgehen müsse. Aber dieses Ding an sich bleibt aus der möglichen Erfahrung ausgeschlossen. Dieses Gedankending ist für Kant, den der Schluss doch treffen soll, nur Noumenon im negativen Verstande, nur Grenzbegriff. Eine Berufung auf diese Welt an sich schliesst also einen Widerspruch ein. Denn von dieser Welt an sich lässt sich nicht einmal das Prädicat menschenleer setzen. Am wenigsten lässt sie sich mit dem menschenleeren Zimmer vergleichen, und nach Analogie desselben ihr eine potentielle Bedingung für ein Spiegelbild, die Erscheinung beimessen. Wie in dem Zimmer, dem Gegenstande einer möglichen Erfahrung, die Bedingung für ein Spiegelbild erkannt werden kann, nämlich empirisch, wenn ein Auge in den Spiegel sieht, der in dem Zimmer hängen muss, so soll in der Welt, dem Gegenstande einer nicht möglichen Erfahrung, von der es demnach in positiver Bedeutung gar keine Bedingung geben kann, dieselbe Bedingung für — die Erscheinungen bleiben! Der Widerspruch ist offenbar.

Es bleibt sonach der Einwand, den Trendelenburg abwenden wollte, ungeschwächt bestehen. Sobald der Begriff der Erscheinung gesetzt ist, kann mit dem Ding an sich an den Erscheinungen nicht mehr operirt werden. Vor den Erscheinungen muss die Frage schweigen, ob dieselben einen Anfang

haben oder unendlich seien. Erscheinungen haben ihren Anfang in der apriorischen Anschauung. In der Natur derselben liegt es zwar, ein transscendentales x zu setzen, aber dieses ist und bleibt ein Grenzbegriff. Und wo die Untersuchung diesem negativen Noumenon nachgeht, um es durch heterogene Bedingungen mit den Erfahrungen zu verknüpfen, da wird sie transscendent. Jeder Schluss auf diesem unbetretbaren Boden bewegt sich in einem „dialektischen Betruge", „der nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft" ist.

Die Antinomie hat den Obersatz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen desselben gegeben. Ist dieses Bedingte nun ein Ding an sich, so ist durch das Bedingte die Bedingung zugleich mit gegeben. Aber diese Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung ist „eine Synthesis des blossen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, . . ohne darauf zu achten, ob und wie wir zur Kenntniss derselben gelangen können." Das Bedingte hat hier nur die Bedeutung einer reinen Kategorie, bedeutet nur die Bedingung, der Schluss stellt nur die formale Verstandeshandlung dar. Wenn ich aber das Bedingte als Erscheinung nehme, so ist die Reihe der Bedingungen als ein Regress „aufgegeben." „Denn die Erscheinungen sind in der Apprehension selber nichts Anderes, als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit), und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht, dass, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgesetzt sei, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben statt. Aber das kann man wohl in einem solchen Falle sagen, dass ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sei, und dass es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden." (S. 406 f.)

Es ist sonach bewiesen, dass die Antinomie von der „Totalität der Zusammensetzung" eine Antinomie ist, und dass sie durch den transscendentalen Idealismus aufgelöst wird. Es soll jetzt die zweite Antinomie, von der „Totalität der Theilung" in Kürze erörtert werden.

Die erste Antinomie betrifft die Welt selbst als ein Ganzes, die zweite dagegen die Substanzen in der Welt. Diese hatte die Monadologie als einfache angenommen, in der Einfachheit das Kriterium der Substanz erkannt. Die Prüfung dieses Begriffs betrifft daher die Grundlage der zeitgenössischen Philosophie, aus welcher Kant hervorgegangen ist, und in dieser die Fragen der naturwissenschaftlichen Realität wie des Selbstbewusstseins. Die Auflösung dieser Antinomie aber enthüllt die regulative Kraft der transscendentalen Idee, indem sich der dialektische Begriff des Einfachen in die systematische Einheit eines Zweckprincips verwandelt.

Die Thesis redet von „der zusammengesetzten Substanz in der Welt." In der That ist diese das fragliche Object. Die Substanz als ein gegebenes Ding gedacht, ist zusammengesetzt; wir kennen nichts Einfaches in der gegebenen Erfahrung. Von dieser zusammengesetzten Substanz behauptet die Thesis nun, dass sie aus einfachen Theilen bestehe. Und der Beweis liegt in dem Gedanken: dass andernfalls die Zusammensetzung sich nicht einmal in Gedanken auflösen liesse, weil sonst, da es Einfaches nicht giebt, Nichts übrig bliebe. Liesse sich nämlich die Zusammensetzung nicht aufheben, so wäre damit bewiesen, dass die zusammengesetzte Substanz nicht Substanz sei. Dieser *nervus probandi* liegt in der Parenthese: „weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese als für sich bestehende beharrliche Wesen bestehen müssen". Die Zusammensetzung ist also nur ein „äusserer Zustand"; der Begriff der Substanz fordert, dass wenngleich die „Elementarsubstanzen" sich nicht „isoliren" lassen, „doch die Vernunft sie als die ersten Subjecte aller Composition und mithin vor derselben als einfache Wesen denken müsse" (S. 362). Die Vernunft muss sie denken: muss aber auch der Verstand diesen Gedanken als den einer Substanz anerkennen? Giebt es ferner eine Sinnlichkeit, welche dieses Einfache anschaubar macht?

Die Antithesis bestreitet daher das Einfache, sowol in einem Dinge in der Welt, wie in der möglichen Erfahrung überhaupt, aus dem transscendentalen Begriffe des Raumes. Die Zusammensetzung der Substanzen ist nur im Raume möglich, der Raum aber besteht nicht aus einfachen Theilen, sondern

aus Räumen". Es ist „kein Theil im Raume einfach." Der Raum ist eben das Ordnungsprincip des Mannichfaltigen als eines Nebeneinander. Es müsste also das Einfache, insofern es einen Raum einnehmen muss, zugleich aus seinen Raum-Elementen zusammengesetzt sein. Das Einfache ist somit von der Anschauung verlassen, und aus der „ganzen Natur" verbannt, sofern diese nämlich die mathematische Natur bedeutet. Auf diese allein aber bezieht sich die Antinomie, und der Beweis der Antithesis nennt demgemäss auch das „Reale, was einen Raum einnimmt." Es ist dies das Reale der intensiven Quantität.

Dieses intensive Reale bildet die Grundlage in Leibnizens Substanzbegriff, in dem Begriffe der Monade. Daher wird die Thesis als der „dialektische Grundsatz der Monadologie" bezeichnet, obschon die Anmerkung zur Thesis andrerseits mit Recht bemerkt: „die eigentliche Bedeutung des Wortes *Monas*" (nach Leibniz' Gebrauch) gehe auf dasjenige Einfache, welches „unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewusstsein)" (S. 360). Die Antithesis aber erinnert für den Begriff des Selbstbewusstseins an dessen Bedingungen, und als die erste derselben, an die Anschauung. Die Monadisten seien „fein genug" gewesen, nicht den Raum zur Möglichkeit der Körper, sondern das „dynamische Verhältniss der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes" vorauszusetzen. Das hat sich uns jedoch als unmethodische Verkehrung der wissenschaftlichen Bedingungen ausgewiesen, die auch einen falschen Begriff vom Selbstbewusstsein herbeiführt. Die „ganz nackte Vorstellung: Ich" darf nicht den Grund aller Realität ausmachen.

Nach den Ansichten der Monadologie gewendet, können wir uns jetzt also ausdrücken. Das Einfache sollte

1⁰ für das Selbstbewusstsein stehen. Dafür aber ist es nutzlos; denn das Selbstbewusstsein musste in seine Bedingungen aufgelöst werden. Und als eine derselben haben wir denjenigen Begriff erkannt, für welchen ferner das Einfache einzutreten hatte. Das Einfache sollte

2⁰ für die Realität einstehen. Anstatt derselben war jedoch alsbald die Substanz gesetzt. Das Einfache ist nicht Substanz, aber es ist Realität. Die Substanz setzt die Realität

voraus; an Realitäten bildet sie die Bedingungen zu Verhältnissen im Dasein derselben. Mithin bezieht sie sich zugleich auf die extensive Grösse, auf die Gegenstände als Anschauungen. Die Realität dagegen ist intensiv; sie kann daher das Einfache bedeuten, weil sie mit dem Raume nicht collidirt, vielmehr den physischen Punkt bezeichnet, der aller philosophischen „Chicanen“ ungeachtet in der „Evidenz des Mathematischen“ gegeben ist. Diese Beziehung der einfachen Monade wird somit von dem Grundsatz der intensiven Realitätsgrösse zulänglich und genau erfüllt. Das Einfache aber will noch mehr besagen.

Indem das Einfache auf das Selbstbewusstsein bezogen wird, soll nicht allein der Grund aller mathematischen Realität in demselben gelegt werden, sondern in der Einfachheit des Ich soll zugleich und vornehmlich

3⁰ das Princip für die Ordnung der Organismen enthalten sein. Die Apperception der centralen Monas beruht auf den Perceptionen der Monaden, und in dieser Gliederung der Wesen schwindet der Gegensatz, den vor dem Bewusstsein sonst die Materie bildet, in einen Unterschied der Zusammensetzung. Die Materie ist das Zusammengesetzte, das Bewusstsein aber das Einfache, und weil alle zusammengesetzte Substanz in der materiellen Welt das Einfache voraussetzt, so pulsirt in aller Materie das Leben des Bewusstseins. Daher ward das Einfache zur Bestimmung des Verhältnisses wie von Materie und Bewusstsein, so insbesondere desjenigen von Mechanismus und Organismus verwendet.

In mathematisch-naturwissenschaftlicher Beziehung sehen wir das Einfache gänzlich ersetzt für die Substanz durch die Realität und damit zugleich für das Selbstbewusstsein, sofern dasselbe im Sinne des mathematischen Gesetzes gilt. Somit scheint der Begriff des Einfachen entkräftet und aus dem Apparate des Erkennens ausgeschaltet. Indessen ist er ein Theil des Weltbegriffs. Und der Weltbegriff wird in Bezug auf Composition und Decomposition nicht schlechthin zu einem Unbegriff gemacht, sondern in die Weltidee umgewandelt. Der Unterschied nun von Begriff und Idee liegt in dem des Synthetischen und des Systematischen, das heisst aber in dem der mathematischen und der beschreibenden Naturwissenschaft. Wenn daher als ein Theil der Weltidee auch eine Idee des

Einfachen zulässig ist, so kann dieselbe ihren regulativen Werth nur für die Naturbeschreibung geltend machen.

Diese Beziehung der Idee des Einfachen auf die Ordnung und Erforschung der Organismen ist in der „Auflösung der kosmologischen Idee von der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung“ ausgeführt worden. Für die „Subdivision einer Erscheinung, als einer blossen Erfüllung des Raumes,“ also im mechanischen Sinne, gilt die „Regel des Fortschritts ins Unendliche.“ (S. 424) Aber die „Regel“ der Antithese hat nicht Recht, wenn es sich um ein „*quantum discretum*“ handelt. Ein solches ist der „organische Körper“. Im *quantum continuum* gründet sich die Unendlichkeit der Theilung allein darauf, dass „das Ganze nicht an sich selbst schon eingetheilt ist.“ Im quantum discretum dagegen ist „die Menge der Einheiten“ bestimmt. Es wird daher „in einem ins Unendliche gegliederten organischen Körper“ der Widerspruch einer „an sich selbst bestimmten, aber unendlichen Menge der Theile“ gesetzt, „indem diese unendliche Einwicklung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich), und gleichwohl doch in einer Zusammennehmung als vollendet angesehen wird.“ Mithin darf man nicht sagen, jeder Organismus bestehe aus einfachen Gliedern und gründe sich im Einfachen. Und so scheint der Begriff des Einfachen auch für den Organismus die regulative Bedeutung der Idee nicht gewinnen zu können. Daraus aber könnte zugleich gefolgert werden, dass auch für den Organismus die unendliche Theilbarkeit des Raum-Erfüllenden das einzige Princip bleibe, und dass der Organismus in den Mechanismus sich nivellire.

Damit im Unterschiede vom Mechanismus der Organismus sich behaupte, wird das Einfache angenommen, aber als Idee, nicht als Grundsatz, also nicht im Gegensatz zur unendlichen Theilung, die vielmehr mechanisch im ungeschmälerten Rechte verbleibt, und der Erforschung des Organischen dienen muss, freilich ohne dieselbe überflüssig zu machen, ohne das Problem des Organismus zu erledigen. „Annehmen, dass in jedem gegliederten (organisirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert sei und dass man auf solche Art, bei Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunsttheile antreffe, mit einem Worte, dass das Ganze ins Unendliche gegliedert sei,

will sich gar nicht denken lassen, obzwar wohl, dass die Theile der Materie, bei ihrer Decomposition ins Unendliche gegliedert werden könnten." (S. 424.) So soll also die Idee des Einfachen anweisen, in den „Theilen der Materie" die Gliederung zu suchen, aber nicht so, dass in den Theilen der Materie schlechthin und ausschliesslich die Materie und ihr Mechanismus fixirt werde, sondern so, dass in denselben die Bedingungen zum Organismus Problem werden. „Wie weit also die Organisirung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewissheit zu keinem unorganischen Theile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen." In welcher „möglichen Erfahrung" müssen die unorganischen Theile des organischen Körpers liegen? Nicht in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung, sondern in einer zum System erweiterten Möglichkeit der Erfahrung, welche auf den Ideen beruht, wie jene auf den Grundsätzen.

Diese für den Behuf der Naturbeschreibung der Organismen erforderliche Erweiterung der Bedingungen der Decomposition zum Unbedingten der systematischen Idee des Einfachen ist der regulative Gebrauch, welcher diesem Princip, dieser „Maxime" der Forschung beiwohnt. Und so erkennen wir auch diese Idee als eine Specialität des Zweckprincips. (ob. S. 516.) Der Leibnizische Begriff des Einfachen wird zwar als Realität für Materie und Selbstbewusstsein abgesetzt, aber für den Organismus als Idee beibehalten. Die These hat nicht Recht für die materielle Substanz, als mathemathisch-naturwissenschaftliche; die Antithese nicht für die organische. Denn obzwar die Theile auch der organischen Substanz ins Unendliche decomponirt werden müssen, so müssen sie doch immer unter der Idee des Einfachen gesucht, muss doch immer ihre Gliederung in einer „möglichen Erfahrung" vorausgesetzt werden. Die materiellen Theile dürfen nicht lediglich und ausschliesslich als materielle gedacht: sie müssen, obzwar als materielle erforscht, dennoch zugleich als die Bedingungen des Organismus, das will sagen, unter der Idee, nach dem regulativen Princip des Einfachen gedacht werden. Die Idee des Einfachen ist somit das Zweckprincip für die Beschreibung der Organismen.

Auch in diesem Theile enthält die Antinomie den indirecten

Beweis der transscendentalen Aesthetik, indem sie den Widerstreit zwischen der mechanischen und der teleologischen Weltansicht in der kosmologischen Idee des Einfachen zur kritischen Schlichtung bringt.

Die transscendentale Aesthetik ergab das Noumenon als Grenzbegriff. „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande.“ In ähnlicher Weise kann man von der transscendentalen Logik sagen: die Lehre von den Kategorieen ist zugleich die Lehre von den Ideen im negativen Verstande. Wie der Verstand für die Sinnlichkeit die problematischen Noumena setzt, so postulirt die Vernunft für den Verstand die regulativen Ideen. Und beide sind dasselbe. Was das Ding an sich irgend ausrichten kann, darf als Idee behauptet werden. Durch diese Erkenntniss verwandelt sich der „dialektische“ Grundsatz in einen „doctrinalen“. Der kosmologische Schluss kann nicht „anticipiren, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist.“ Aber was er als „Axiom“ verliert, gewinnt er reichlich wieder als „Problem“, insofern er „als Regel postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll.“ (S. 413)

So trägt die Kritik in diesem ihrem anscheinend negativsten Theile die reiche Lehre, in welcher der transscendentale Idealismus für alle Folgezeit seine Fruchtbarkeit beweisen wird: dass es in der Reihe der Erscheinungen kein erstes und kein letztes Glied giebt, dass die verschiedenen Erscheinungen von allen Seiten zusammenstreben zu einer Einheit, welche stets von Neuem sich entzweit, um in einer neuen Idee eine reinere Einheit zu finden. „Es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn sie dem Grade nach für das Bewusstein zu schwach ist, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil sie demungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.“ (S. 422) Diese mögliche Erfahrung aber ist die zum System der Natur erweiterte Erfahrung, deren Fundament die Sinnenwelt ist. Die Weltidee ruht auf dem Weltbegriff, aber sie befruchtet und regulirt denselben.

Wo in der Reihe des Bedingten die Kette der Bedingungen abzureissen, wo eine absonderliche Gruppe von Erscheinungen eine neue — Kraft zu fordern scheint, da ermahnt die kos-

mologische Idee zunächst als die des Unendlichen: im empirischen Regressus nimmer Halt zu machen, zwar nicht „ins Unendliche (gleichsam Gegebene)“ aber in „unbestimmte Weite“ fortzugehen. Und die des Einfachen ferner gemahnt und leitet in den unendlichen Theilen nicht die Spur der Einheit zu verlieren, auf welche die Organismen hinweisen.

So liegt der wahre „Schlüssel“ zur Auflösung der Antinomieen in den methodischen Werthen der Begriffe, welche die Möglichkeit der Erfahrung in dem doppelten Sinne derselben begründen. Wer das Problem der Welt anders denkt, denn als Aufgabe des Ding an sich, welche in den regulativen Maximen der Naturbeschreibung sich zu lösen habe, der missversteht in dem Problem der Antinomieen das kritische Problem überhaupt. Und von solchem totalen Missverständniss kann auch Lotzes eingehende Discussion des Antinomieen-Kapitels nicht ausgenommen werden. „Brächte uns also im Fortschritt durch die Erfahrungswelt der Zusammenhang unsrer Beobachtungen zu der Ueberzeugung, irgendwo höre die reale Welt auf, so würden wir hierin allein die Schwierigkeit gar nicht finden, durch die sich Kant zum Umsturz der gewöhnlichen Meinung treiben lässt.“[1]) Kant liess sich vielmehr „zum Umsturz der gewöhnlichen Meinung“ durch die Absicht treiben, den Gedanken absurd zu machen, dass der „Zusammenhang unsrer Beobachtungen“ durch irgendwelchen „Fortschritt“ jemals zu der „Ueberzeugung“ führen könne: „irgendwo höre die reale Welt auf.“ Denn schon der Begriff der realen „Welt“ ist zweideutig. Ebenso zeigt auch Wundt[2]) in seiner Coordination von Raum und Masse, dass er die Bedeutung der Antinomie in der metaphysischen Phantasie, und nicht in der methodischen Kritik erkennt. Die Constituirung der Masse ist eines der Probleme, welche die Aufgabe der Welt in sich birgt. Indessen für diesen mechanischen Begriff ist die Welt entwerthet und transscendental ersetzt; abgesehen aber von den ethischen Fragen behauptet sie für das Gebiet der Organismen ihre ideale Fruchtbarkeit.

---

[1]) Metaphysik S. 204.
[2]) Philosophische Studien Bd. II. 1885. S. 495—539.

Fünfzehntes Kapitel.

Das Princip der formalen Zweckmässigkeit.

Es ist die Gleichwerthigkeit der folgenden Begriffe erkannt: des Ding an sich oder des Noumenon, des Unbedingten, des Grenzbegriffs, der Idee und des regulativen Princips. Es beruht aber die Gleichwerthigkeit dieser Begriffe in der ihnen gemeinsamen „Aufgabe": als Zweckidee, die „zufällige" mechanische Erfahrung mit ihren Gesetzen für die Naturbeschreibung durch Regeln zu begrenzen und in dieser Begrenzung von ihrer Zufälligkeit zu befreien und zum System der Natur zu vollenden.

Nothwendig aber wird die Erfahrung eben nur in den systematischen Vernunfteinheiten der regulativen Principien, die wir als die Obersätze der Syllogismen in begründeter Kraft sehen, dieweil nicht das Princip die Petition, sondern die Petition das Princip ist. Wir fordern und suchen das Unbedingte, und die Schlüsse lehren es uns finden. Die Induction, in welcher vorzugsweise dieses Princip das leitende ist, ist daher das Problem des System. Das System aber kann allein in den systematischen Einheiten gestiftet werden, welche das Zufällige der mechanischen Erfahrung gesetzlich machen wollen. Die „Gesetzlichkeit des Zufälligen" ist die Zweckmässigkeit. Mithin kann man die Induction den Syllogismus der Zweckmässigkeit nennen.

Wie Kant diese sachliche Bedeutung seiner Ideenlehre in

dem Princip der Zweckmässigkeit ausgeführt hat, das haben wir nunmehr darzulegen. Denn in diesen Ausführungen wird der Begriff der Erfahrung systematisch bestimmt. Und mehr als an der Erfahrung in synthetischer Bedeutung hat er an diesen Auseinandersetzungen geändert, welche in dreifacher Gestalt hauptsächlich vorliegen: in der Kritik der reinen Vernunft, der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft wie in dieser selbst, und endlich in dem Aufsatz „über Philosophie überhaupt.“ Und in allen diesen Entwicklungen zeigt sich derselbe Gedanke, nur schärfer und klarer immer ausgeführt.

In der Antinomie ist der achte Abschnitt überschrieben: „Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.“ Und hier bereits wird der Grundsatz der Totalität, mithin das Princip des Unbedingten „nur eine Regel“ genannt; (S. 413) er sei „kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung“, auch „kein constitutives Princip der Vernunft,“ sondern ein Princip, welches als Regel postulirt, „was von uns im Regressus geschehen soll,“ und nicht anticipirt, „was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft.“ Diesen Gedanken und diesen Titel führt der „Anhang zur transscendentalen Dialektik“ durch, der zunächst, nur mit Weglassung der kosmologischen Idee, ebenfalls „von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft“ überschrieben ist. Schon in dem Abschnitt „von den transscendentalen Ideen“ war von der Vernunft gesagt, sie beziehe sich auf den Verstandesgebrauch, „um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben.“ (S. 283) Diese „gewisse Einheit“ wird hier zunächst zur „collectiven“, gegenüber der „distributiven“ der Verstandeshandlungen, sodann aber zur „systematischen“. Die Idee, als systematische Einheit gedacht, wird dadurch zu einer wissenschaftlich methodischen Einheit, die nun gar nicht mehr mit einem Gegenstand zu verwechseln ist; sie ist „lediglich nur projectirte Einheit,“ welche nur „Problem“ ist, das „dazu dient, den Verstandesgebrauch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen.“ Die Einheit ist also buchstäblich eine gedachte, eine methodische, logische Einheit.

Dies verdeutlicht das Gleichniss vom „Punkte“, in welchem

die „Richtungslinien" der Regeln des Verstandes „zusammenlaufen", der ein „*focus imaginarius*" ist, den „Begriffen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung" verschafft. Wenn man jetzt auch diese Einheit für ein Ding hält, so erkennt man sogleich die „Illusion": „wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden," so auch diese Richtungslinien als von einem Gegenstande „ausgeschossen" zu betrachten. Aber diese Illusion braucht nicht zu „betrügen", sie kann sogar, sie muss reguliren. Und dieses Regulativ liegt in dem Princip des Systems, der Idee von der „Form eines Ganzen der Erkenntniss". Das ist der „hypothetische Gebrauch der Vernunft" gegenüber dem „apodiktischen", welcher letztere deductiv aus dem Allgemeinen das Besondere ableitet. Dem hypothetischen ist das Allgemeine eine „blosse Idee", die für die Erklärung des Besonderen „problematisch" angenommen wird. Die systematische Einheit ist daher ein „logisches Princip", um den Regeln der Begriffe durch Ideen „Zusammenhang" zu verschaffen.

Und dieses „logische" Princip ist rein transscendental: „weil ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber kein zusammenhängender Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit gegeben würde." (S. 508) Somit ist alle Erfahrung an das Princip der Ideen geknüpft. Es ist das Recht des Verstandes, welches die Vernunft behauptet, indem sie „die Mannichfaltigkeit der Kräfte, welche die Natur zu erkennen gibt, als eine blos versteckte Einheit" zu behandeln aufgiebt. Indessen bei der Eintheilung der Kräfte ist die projectirte Einheit des Unbedingten noch nicht so ernst als das einzige Princip zu nehmen, weil in dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinne die Gesetze selbst immerhin ihre volle Bedeutung geltend zu machen wissen. Dagegen in dem Gebiete der inductiven Naturbeschreibung ist es schlechterdings nur die Idee, welche die Begriffe finden lehrt.

Diesen Gehalt des Princips der systematischen Einheit bestimmt und illustrirt Kant durch die „Schulregeln" oder die „Sentenzen metaphysischer Weisheit," wie er sie in der Kritik der Urtheilskraft nennt[1]). Deren seien drei:

---

[1]) Bd. IV. S. 20.

1⁰ das „Princip der Gattungen“, der „Gleichartigkeit“, der „Homogeneität“.

2⁰ das „Princip der Arten“, der „Mannichfaltigkeit“, der „Specification“. Und da diese beiden Principien nichts anderes als systematische Richtungslinien der Forschung bezeichnen, so müssen sie ihre Verbindung in einem neuen Princip, einem neuen Ausdruck von ihrer aller Principien finden. Das ist

3⁰ das Princip der „Affinität der Begriffe“, der „Continuität der Formen.“ Auch hier wieder macht das Bild vom Punkte „die systematische Einheit unter den drei logischen Principien . . sinnlich.“ Jeder Begriff ist ein Punkt, der seinen „Horizont“ hat. Der „wahre Horizont“ enthält alle Gattungen, Arten, Unterarten und „Zwischenarten“. Die letzteren aber entsprechen dem Princip der Continuität, welches jedoch als ein Princip der systematischen Einheit „nicht das geringste Merkmal der Affinität“ zeigt, „nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, dass wir sie zu suchen haben.“

Aber diese „Anzeige“ ist nothwendig: auf ihr beruht das System. Ferner macht sie sich in „heuristischen Grundsätzen“ instructiv. Und endlich schlichtet die Einsicht von ihr als einem transscendentalen Princip die Streitigkeiten unter den Naturforschern, indem sie die angeblichen Gesetze in „Maximen“ auflöst, die in der „wechselseitigen Einschränkung der Methoden“ dem „einzigen Interesse der Vernunft“ Genüge zu thun haben[1]).

Dieses einzige Interesse ist nun aber das teleologische. Die systematische Einheit, die sich in allen diesen „Maximen“, welche die Begriffsbildung umschreiben, zur Geltung bringt, ist die Zweckeinheit. Das kommt hier jedoch nicht zum klaren und schlichten Ausdruck, obschon in dem zweiten Theil des Anhanges, „von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der

---

[1]) Vgl. A. Stadler, Kants Teleologie und meine Ausführungen in Kants Begründung der Ethik. S. 73—99. Aber dort ist noch nicht erkannt, dass die Idee überhaupt den Zweckgedanken vertritt und jeder besondern Idee die Verwaltung einer Seite und Richtung derselben zusteht.

menschlichen Vernunft" überschrieben, die Zweckidee charakterisirt und beleuchtet wird. Zunächst in der kosmologischen Idee des Einfachen, welche auch für die psychologische Idee eintritt. „Nach der Idee eines einfachen Wesens" seien die inneren Erscheinungen „von einander" abzuleiten; (S. 523) und ferner ist dieses Princip nothwendig, „um eben Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen" (S. 529), also um Materie und Bewusstsein zu unterscheiden. Auch wird das teleologische Verfahren durch die nachdrücklich wiederholte Betonung des „als ob" gekennzeichnet. Also nicht das Wenn-so dirigirt die systematische Maxime, sondern das „als ob" regulirt das Suchen des Unbedingten.

Aber in allen Ausführungen wird nur für die theologische Idee die Einheit der Idee und des Zwecks, wenngleich auch für diese nicht termologisch ausgesprochen, so doch positiv dargethan. „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmässige Einheit der Dinge." (S. 532) „Alle Anordnung in der Welt" sei so anzusehen, „als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre," weil wir dadurch „eine Menge von Entdeckungen machen" können. Regulativ muss also auch die theologische Teleologie sich bewähren: und zwar nach den „allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie" uns forschen zu lehren. Die systematische Einheit einer „teleologischen Verknüpfung" dürfen wir „nicht im Voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen." Das Gegentheil ist der Fehler der „*ignava ratio*" (S. 534 f), welcher die „Naturuntersuchung" als „vollendet" ansieht. Teleologie aber soll die „Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen ergänzen," also auch nicht durch den Fehler der „*perversa ratio*" sie aufheben. „Die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Princip der systematischen und zweckmässigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden: d. i. es muss euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet." (S. 540) Hier ist wieder das „als ob" zu nachdrück-

lichem Ausdruck gekommen, und zwar bei der Illustration des Zweckprincips an der theologischen Idee.

Es sind also zwei Momente bei dieser ersten Darstellung zu beachten.

1° ist die Idee als Zweck bereits gekennzeichnet, wenngleich nur als theologische Idee. Aber es ist nicht ausgesprochen, dass die Idee als solche Zweckidee ist. Vielmehr subsumirt ein Satz gegen den Schluss des Kapitels den Zweck unter die Principien: von den „Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist.“ (S. 542)

2° ist die systematische Einheit des Zweckes bereits hier ausser Conflict gesetzt mit den Gesetzen der mechanischen Causalität der „physischen mechanischen Verknüpfung.“ Sie soll derselben vielmehr forthelfen, dieselbe regulativ fördern. Teleologie hat die Aufgabe „die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen.“ (S. 536)

Aber es ist nicht ausgesprochen, dass die Gebiete der Naturforschung andere sind. Die Teleologie wird ganz allgemein für die Naturforschung in Anspruch genommen, ausdrücklich sogar auch für die „allgemeinen Gesetze der Natur“, also für die mathematisch-naturwissenschaftliche Erfahrung, nicht aber insbesondere für die Naturbeschreibung. Dieses eigentliche Gebiet der Teleologie eröffnet der Unterschied zwischen den besonderen und den allgemeinen Naturgesetzen, den die Kritik der Urtheilskraft feststellt.

Um diesen Unterschied deutlich zu machen, wollen wir die verschiedenen Bedeutungen des Zufälligen auszeichnen. Der Begriff des Zufälligen bezieht sich

1° auf dasjenige, was innerhalb der mechanischen Grundsätze noch nicht nothwendig gemacht ist. Denn was durch Subsumtion unter „allgemeine Bedingungen der Erfahrung“ den Grundsätzen unterworfen ist, gilt hier als nothwendig. Das Zufällige ist auf dieser Stufe ein relativ und jeweilig Zufälliges. Nun ist aber die Nothwendigkeit selbst ein Begriff der Beziehung auf das Factum der mathematischen Naturwissenschaft, und nur in dieser Beziehung kann derselbe sich bethätigen. Mithin ist

2° die Erfahrung selbst, als mathematische Naturwissenschaft, „etwas ganz Zufälliges“. Diese Zufälligkeit ist aber nicht gleich der ersten, welche innerhalb der Erfahrung stand,

Erscheinungen und Gegenstände derselben betraf. Es ist dies vielmehr die „intelligible Zufälligkeit,“ (S. 380) die sich Angesichts des Noumenon erhebt, aus dem „Gesichtspunkt“ desselben. Das Ding an sich ist jedoch ein Grenzbegriff, eine Aufgabe, die als systematische Idee der Forschung gestellt wird. Der Gedanke der intelligibeln Zufälligkeit der mathematischen Naturwissenschaft macht uns auf die Lücken aufmerksam, welche diese offen lässt. Auf das Mechanische eingeschränkt, vermag sie das Organische als solches weder zu bestimmen, noch auch nur zu beschreiben. Das Zufällige bezeichnet daher

3⁰ den Organismus. Die organischen Naturformen sind nicht nur relativ, sondern ihrem Begriffe nach dem Mechanischen gegenüber zufällig. Und doch können sie dies nicht bleiben dürfen. Die Naturforschung muss sich nicht minder auf die concreten Naturformen beziehen, als auf die abstracten Bewegungsformen. Die mechanische Erfahrung darf nicht Schranke bleiben, sie muss im Ding an sich der intelligibeln Zufälligkeit sich begrenzen. In dieser Begrenzung wird das Zufällige gesetzlich. Die „Gesetzlichkeit des Zufälligen“ heisst Zweckmässigkeit. Die Zwecke sind diejenigen Regeln, welche die Schranke der Gesetze positiv begrenzen. Diese Hülfe leistet die Zweckidee für diejenigen geforderten Gesetze, welche in den mechanischen Principien nicht enthalten, nicht beschrieben sind. Das sind die „besonderen empirischen Gesetze“, auf deren Erörterung die Kritik der Urtheilskraft eingeht.

Die Kritik der reinen Vernunft hat bereits den Ausdruck der „besonderen Gesetze“ (S. 507), aber derselbe bedeutet dort nur die Specialisirung der allgemeinen synthetischen Gesetze. Diese Specialisirung wird von der „bestimmenden Urtheilskraft“ dirigirt, die aus dem Allgemeinen das Besondere ableitet und bestimmt. Wenn jedoch das Allgemeine nicht formulirt ist für ein Besonderes, das die Beobachtung als „methodisch angestellte Erfahrung“[1]) darbietet, so heisst die Urtheilskraft „reflectirend“. Das ist die Aufgabe aller Induction, das ist die Aufgabe aller systematischen Idee, das ist das regulative Princip des Unbedingten. „Allein es sind so mannichfaltige Formen der Natur, gleichsam soviele Modificationen der

[1]) Vgl. „Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.“ 1788 Bd. VI. S. 359.

allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, . . weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur . . überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, dass dafür doch auch Gesetze sein müssen.“ [1]) Ein Princip muss es für diese Gesetze geben, ein solches „der Einheit aller empirischen Principien.“ Diese Einheit als höheres Princip ist die der „Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit.“ Und für diese „Mannichfaltigkeit besonderer Gesetze“ bezieht sich Kant hier wieder auf die „Sentenzen der metaphysischen Weisheit“, so dass diese als Ausdrücke der Zweckmässigkeit hiernach gekennzeichnet sind.

Warum nun aber für dieses Princip der besonderen Gesetze zu einer ganz andern Art von Grundsatz, zu einer Zweckmässigkeit Zuflucht nehmen? warum nicht die Einheit der besonderen Gesetze auf das allgemeine Grundgesetz zurückbeziehen, in welcher in gewisser Weise doch auch die besonderen Gesetze enthalten sein müssen, wenngleich nicht so unmittelbar wie die Grundsätze? Wesshalb für diese Einheit eine ganz neue Art eines transscendentalen Princips annehmen?

Der Grund für diese Terminologie liegt in der Sache, in dem Problem, welches die besonderen Gesetze abgesehen davon stellen, dass sie Specialitäten der Grundsätze sind. Sie wollen mehr, wollen ein Anderes sein, und für diesen ihren andern Geltungswerth bedarf es des neuen Princips. Die besonderen empirischen Gesetze wollen nämlich nicht lediglich und schlechthin das Materielle der Bewegungsgesetze bezeichnen, sondern das Organische der Naturformen. Das ist nicht objectiv zu machen in Gesetzen, die als Kräfte gelten können. Diese „Möglichkeit der Natur“ kann „nur in subjectiver Rücksicht“ auf einem Princip der Heautonomie“ beruhen, welches der Reflexion, die das Allgemeine für das Besondere sucht, einen „Leitfaden“ giebt, um dasjenige gesetzlich zu bestimmen, was sonst zufällig bliebe.

Diesen Gedanken hat Kant auch in diesen Entwickelungen nicht dahin bündig formulirt: es handle sich bei dem Princip der Zweckmässigkeit um den Unterschied zwischen Mechanismus und Organismus. Denn dieser bleibe nach jenem unbestimmt, weil der Begriff des Mechanischen das Organische aus-

---

[1]) Bd. IV. S. 17.

schliesst, in der Abstraction vom Organischen besteht. Aber er hat in grosser Bestimmtheit mit diesem Gedanken gerungen. Darauf weist

1° die unaufhörlich wiederholte Betonung des Zufälligen hin, welches die empirischen Gesetze unterscheide von den „allgemeinen", auf denen die „Möglichkeit der Natur" beruhe. Die Natur müsse auch als eine „Möglichkeit unendlich mannichfaltiger empirischer Gesetze" gedacht werden, und „in Ansehung deren beurtheilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen) als zufällig".[1]) Wir sehen das Zufällige im Zusammenhange mit dem „System" betont; aber dieser Zusammenhang selbst bleibt unklar. Und die Folge der Unklarheit, die hierbei zurückgeblieben ist, war der Gedanke, war das Gleichniss von dem „intuitiven Verstande", dem Kant in dem § 76 ausdrücklich und ausführlich, hier jedoch vorwiegend die logische Methode im teleologischen Verfahren charakterisirend, Raum giebt[2]). Dass der Unterschied aber nicht lediglich als ein subjectiver, der von dem Belieben des Standpunktes abhinge, sondern in seiner methodischen Sachlichkeit gedacht worden ist, das kann man

2° aus der Betonung der „empirischen, besonderen Gesetze" erkennen. Es sei nothwendig, eine besondere Einheit vorauszusetzen, „indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge überhaupt, aber nicht specifisch, als solche besondere Naturwesen, an die Hand geben." Es sei daher im Unterschiede von den „allgemeinen Gesetzen der Natur" eine „Ordnung der Natur" zu denken „in den besondern Regeln derselben, die ihm (dem Verstande) nur empirisch bekannt werden können und die in Ansehung seiner zufällig sind."[3]) Diese Einheit könne man „das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze" nennen.[4])

Auch in Ansehung dieser besonderen, mannichfaltigen empirischen Gesetze soll also die Natur sich in einem Gesetze-

[1]) Ib. S. 22.
[2]) A. Stadler, Kants Teleologie S. 14.
[3]) Bd. IV. S. 23.
[4]) Ib. S. 25.

specificiren: das ist das Princip der Zweckmässigkeit, nämlich „für unser Erkenntnissvermögen, d. i. die Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden." Dies ist die erste und vielleicht ursprüngliche Bedeutung der „formalen" Zweckmässigkeit, nämlich der Uebereinstimmung mit der Form des Verstandes in der Begriffsbildung.

Indessen die Zweckmässigkeit kann an einem „in der Erfahrung gegebenen Gegenstande" sich ferner auch beziehen auf die „Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst"[1]). Dann heisst die Zweckmässigkeit hier „real" und „objectiv"[2]), als ob sie dies Beides nicht auch in ihrer Eigenschaft als „formal" zu bedeuten hätte. Diese Unterscheidung gilt indessen nur der ästhetischen Urtheilskraft gegenüber, kann daher hier ausser Betracht bleiben, wo vielmehr dies allein zu beachten ist, dass auch in diesem Zusammenhang, der das Objective der Zweckmässigkeit hervorhebt, Kant nicht versäumt zu wiederholen: die Teleologie gebe zwar die Bedingungen bestimmt an, „unter denen etwas (z. B. ein organisirter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sei, kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenstande der Erfahrung, für die Befugniss anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen[3]). Auch hier bemerken wir die Unklarheit in der Parenthese „z. B." Denn dieses Beispiel ist das einzige für den Begriff des Naturzweckes. Der organisirte Körper ist der Naturzweck, welcher das Gebiet derselben von dem der materiellen Bewegungsgesetze abtrennt.

Indessen diese Abtrennung darf nicht Aufhebung aller Verbindung bedeuten, überhaupt nicht eine selbständige Forschungsmethode der Teleologie zusprechen. Der Zweck ist die systematische Einheit, welche als Idee die mathematische Erfahrung nicht beschränkt, sondern begrenzt, also beide Gesichtspunkte vereinbart. „Die Befugniss, auf eine bloss mecha-

[1]) Ib. S. 33.
[2]) Ib. S. 34.
[3]) Ib. S. 35 f.

nische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, ist nach der Beschaffenheit unsres Verstandes, sofern er mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt, nämlich so, dass nach einem Princip der Urtheilskraft durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung solcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Princip untergeordnet werden müsse."[1]) Diese Unterordnung macht erneute Schwierigkeiten, und doch wird dadurch die Sachlage klargestellt; denn diese Unterordnung bezieht sich lediglich auf die höhere, umfassendere systematische Einheit, welche die Zweckidee vertritt. Dieser muss freilich die niedere synthetische Einheit, welche nur mechanische Principien vertritt, eingeordnet werden.

Dieser höhere Rang des teleologischen Princips ist daher sehr zweideutig. Um es möglichst schroff auszudrücken, möchten wir sagen: die Teleologie sei gar nicht als wissenschaftliche Methode, als Methode der Forschung zu schätzen, sondern lediglich als ein Gesichtspunkt für die Fragestellung und für die richtige Instruction einer Untersuchung. Das Verfahren der Untersuchung selbst jedoch, die Beobachtung, der Versuch, die Rechnung sind ausschliesslich Momente der mechanischen Erklärung, die daher allein als Methode gelten kann. Ist denn der Zweck ein Gesetz, und nicht vielmehr ein Gesichtspunkt? Zweck ist „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält".[2]) Ein Begriff aber, der den „Grund der Wirklichkeit eines Objects" enthält, kann niemals Gesetz sein. Die Kategorieen sind Gesetze, weil sie den Grund der Möglichkeit eines Objectes, und zwar der synthetischen Möglichkeit enthalten. Die Wirklichkeit dagegen ist eine modale Werthschätzung, die in der Beziehung auf die Empfindung besteht; diese enthält jedoch damit keineswegs den „Grund der Wirklichkeit", sondern allein eine Anzeige derselben. Der Grund der Wirklichkeit eines Objectes, sofern darin der Begriff derselben liegen soll, ist keine syn-

---

[1]) Bd. IV. S. 311.
[2]) Ib. S. 18.

thetische Bestimmung, dieser Begriff kein synthetischer, sondern ein Reflexionsbegriff, ein Moment in der Beurtheilung gewisser Objecte, nämlich der Naturformen.

Demgemäss wird die „Beurtheilung" von der „Ableitung" unterschieden. „Gleichwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen, aber nur, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumassen, sie danach zu erklären. Der Begriff von Vorbedingungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanism derselben nicht zulangen."[1]) Aber der Zweck darf nicht als eine „neue Causalität" gedacht werden: ein „regulatives Princip für die blosse Beurtheilung der Erscheinungen" darf nicht als ein „constitutives Princip der Ableitung" gelten wollen. In allen diesen Aeusserungen vermisst man zwar den bestimmten Ausdruck: Teleologie sei nichts als die Anweisung auf die Mechanik; aber überall ist es dieser Gedanke, welcher sich hindurchringt.

Was die Causalität als Grundsatz ist, das ist der Zweck als Idee. Und wie die Idee die homogene Erweiterung, die Begrenzung der Kategorie ist, so ist der Zweck die Idee der Causalität selbst. Kann sich die Idee vom Grundsatz losmachen? So undenkbar ist es, dass die Teleologie die Mechanik ersetzen könnte.

Der Mechanismus ist durch die Teleologie nicht bloss nicht aufgehoben, sondern geboten, im Interesse der organischen Naturerklärung selber: dass nicht neue Kräfte grundlos erdichtet, dass der Grund der Wirklichkeit des Objectes nach dem Grunde seiner Möglichkeit erforscht werde, selbst in den Fällen, welche den Begriffen der mechanischen Abstraction entrückt sind. Die Teleologie darf nicht nur die mechanische Causalität nicht verletzen, sie muss dieselbe vielmehr beschützen. Der Grenzbegriff ist der Grenzwächter der Erfahrung.

Diese nothwendige Ergänzung wird überall ausdrücklich hervorgehoben. „Denn die Reflexion nach der ersten Maxime

---

[1]) Bd. IV, S. 240, f.; vgl. 268.

wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, soweit man kann, zu verfolgen."[1]) „Doch unbeschadet den des Mechanism."[2]) „Ohne dass die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird."[3]) „Aber nicht um eine ganz, oder in gewissen Stücken an die Stelle der andern zu setzen."[4]) „Hierauf gründet sich die Befugniss und .. auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten soweit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht."[5]) In dieser Parenthese liegt jedoch wiederum der Mangel an Bestimmtheit im Ausdruck des Gedankens. Die Schranke der mechanischen Erklärungsart können wir freilich nicht angeben, wol aber die Grenzen derselben. Diese bilden die Naturformen, deren gesetzliche Einheiten lediglich als Naturzwecke gedacht werden können. Und doch bedeutet zugleich positiv die Begrenzung: dass auch die Naturformen zunächst als Gegenstände der Erfahrung, also nach den Grundsätzen der mechanischen Causalität erklärt werden müssen.

Was unterscheidet denn die Naturformen von den Naturgegenständen? Ausschliesslich die methodische Abstraction. Die Gestalt des Körpers macht ihn zum Gegenstande der Natur, aber diese ist nicht seine Naturform. Denn die Gestalt zeichnet nur den Umriss, die Naturform dagegen bestimmt sich zugleich in der qualitativen Vertheilung und Anordnung des Stoffes. Der Stoff an und für sich macht noch nicht den Unterschied zwischen beiden Auffassungen aus; denn der Stoff ist mechanisch auf Configuration zu reduciren, wie auch die Qualität in intensiver Realität beruht. Aber die Art der Anordnung der wenngleich nur mechanisch zu denkenden Grössenverhältnisse macht den Unterschied.

In der mechanischen Betrachtung nämlich ist das Ganze lediglich das Ergebniss, und zwar nur das gedachte der con-

---

1) Ib. S. 274.
2) Ib. S. 264.
3) Ib. S. 301.
4) Ib. S. 307.
5) Ib. S. 309.

currirenden Bedingungen. Das Ganze ist und bleibt ideal, es besteht nur in den Theilen. Andere Theile oder eine andere Anordnung der Theile geben ein anderes Ganzes. In der mechanischen Betrachtung ist das Ganze nur die Resultante von Grössen-Componenten. Dasjenige, was wir als Naturform meinen, will mehr sein. In der Naturform wird das Ganze der Theile und Bedingungen nicht nur als Facit derselben gedacht, sondern zugleich auch als Factor. Das Ding selbst, wie die correcte Wahrnehmung es darbietet, nicht etwa bloss in Veranlassung derselben ein über die Empfindung hinausliegender Begriff des Dinges, also das Ding in seiner abgeschlossenen Eigenheit wird zum Problem gegeben. Diesen Eigenwerth hat allein das Individuum. Ein solches aber ist allein der Organismus. Dieser ist die Naturform, die als Naturzweck zu gelten hat.

Diesen Erwägungen und der Aequipollenz dieser Begriffe entspricht die Definition des Organismus. „Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist."[1]) Der Baum erzeugt einen andern Baum, also „sich selbst der Gattung nach," einerseits als Wirkung, andrerseits als Ursache von sich selbst. Der Baum erzeugt sich aber auch „als Individuum". Diese Art Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, dass es von jeder andern Grössenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleichzuachten ist." Das ist der Stoffwechsel.[2])

Endlich ist die „Erhaltung" des einen Theils von der des anderen „wechselweise" abhängig. Diese „Selbsthülfe der Natur" gehört auch „unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe." Also sind die Theile in einem Dinge, als Naturzweck gedacht, „nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich,"[3]) und zwar müssen die Theile „sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind; denn auf solche

---

[1]) Ib. S. 253.

[2]) Vgl. A. Stadler a. a. O. S. 117 ff.

[3]) Bd. IV. S. 256.

Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme; nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstproduct — sondern als Erkenntnissgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannichfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt." Der Theil wird demgemäss als „Werkzeug (Organ)" gedacht, und zwar „als ein die andern Theile (folglich jeder die andern wechselseitig) hervorbringendes Organ." Der Naturzweck ist daher nicht nur ein organisirtes, sondern ein „sich selbst organisirendes Wesen".[1]) „Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, . . die also zuerst dem Begriffe eines Zweckes, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur, objective Realität . . verschaffen."[2]) Deswegen heisst diese wechselseitige Bestimmung, die durch die Idee des Ganzen, welches Ganze hier nicht ein blosses x ist, von der Wechselwirkung unterschieden ist, Zweckverknüpfung. Und ein organisirtes Product der Natur ist nun nicht mehr, wie „vorläufig" gesagt war, dasjenige, was „von sich selbst Ursache und Wirkung ist", sondern „das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist."[3]) Denn in der Beziehung der Theile auf das Ganze allein liegt der Unterschied zwischen der Correlation von Ursache und Wirkung und der von Mittel und Zweck.

Aber dieser Unterschied ist eingeschränkt auf die Vorbereitung der Untersuchung, auf die Instruction des Problems, auf die Beschreibung des Fraglichen; nicht aber darf er bezogen werden auf die methodischen Mittel selbst. Der Zweck ist kein methodisches Mittel, sondern lediglich eine Hinweisung auf dasselbe. Diesen Unterschied macht der Unterschied der Forschungsgebiete deutlich, den Kant zwischen mathematischer Naturwissenschaft oder „Theorie der Natur" und „Naturbeschreibung" bezeichnet, wenngleich nicht mit deutlicher Ausführlichkeit bestimmt hat.

Die Theorie der Natur hat es mit solchen „Naturbe-

---

1) Ib. S. 257.
2) Ib. S. 259.
3) Ib. S. 260.

schaffenheiten“ zu thun, welche aus „allgemeinen Principien“ sich ergeben. „Arithmetische, geometrische Analogieen, ingleichen allgemeine mechanische Gesetze .. enthalten deswegen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu sein.“ [1]) Der „Mechanism“ bedeutet also „die blossen Bewegungsgesetze“, [2]) die „bewegenden Kräfte.“ So betrifft innerhalb des „Idealism der Zweckmässigkeit“ das „Princip der Casualität“ die „Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze.“ [3]) Gegenüber diesen allgemeinen Bewegungsgesetzen müssen nun aber die „besonderen empirischen Gesetze“ als solche begründet werden. Das ist das Problem der Naturform, des Naturzwecks, des Organismus. Es ist nicht die Meinung, „dass nach dem Mechanism der Natur jene Formen nicht möglich wären; nur wird behauptet, dass die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wol aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können.“ [4]) Dieser Naturzweck ist seiner „objectiven Realität“ nach „gar nicht erweislich,“ lediglich regulativ, „weil er als Begriff von einem Naturproduct Naturnothwendigkeit und doch zugleich die Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf blosse Gesetze der Natur) an eben demselben Dinge als Zweck in sich fasst.“ [5]) „Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zweckes möglich zu sein vorstellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden.“ [6]) Wenn es nun aber hier heisst: „Existenz oder Form“, so ist dies allgemein keineswegs gleichbedeutend; vielmehr bezieht sich allein die Zufälligkeit der Form auf den Naturzweck des Organismus.

Den Unterschied von Form und Existenz bezeichnet der Ausdruck der „innern Form.“ „Ein Ding seiner innern Form

---

1) Ib. S. 267 f.

2) Ib. S. 277, vgl. S. 258.

3) Ib. S. 279, vgl. S. 281: Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik.

4) Ib. S. 274, f.

5) Ib. S. 285.

6) Ib. S. 288.

halber als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas Anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten.“[1]) Das ist die moraltheologische Beziehung auf den „Endzweck“, der ausserhalb aller Natur liegt. Von der Theorie der Erfahrung muss die Erörterung dieser Bezugnahme ausgeschlossen bleiben. Die „innere Form“ dagegen bezeichnet den Organismus, auch „die innere Form eines Grashalms.“ An dieser innern Form, welche den Organismus ausmacht, hat die Mechanik ihre Grenze. „Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde.“[2]) Obschon nun der unmittelbar folgende Satz diesen Gedanken dahin einschränkt, dass es „vermessen“ wäre, wollten wir die Möglichkeit des Organismus im Mechanismus „auch in der Natur“ ausschliessen, so hat doch die ausdrückliche Zulassung der „Absicht“ dem Verständniss der formalen Teleologie grosse Schwierigkeiten bereitet.

Indessen die Absicht wird nicht constitutiv für die „Ableitung“, sondern lediglich regulativ für die „Beurtheilung“ der „Technik“ der Natur zugeschrieben[3]). „Würden wir dagegen der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, . . so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, sondern die bestimmende Urtheilskraft gehören.“[4]) „Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahirt sie von der Frage, ob die Naturzwecke es absichtlich, oder unabsichtlich sind, gänzlich . . Um sich also nicht der mindesten Anmassung, als wollte man Etwas, das gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache

[1]) Ib. S. 262.
[2]) Ib. S. 290.
[3]) Vergl. übriges A. Stadler, Kants Teleologie S. 89, f.
[4]) Ib. S. 241.

unter unsere Erkenntnissgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, dass man der Natur, d. i. der Materie diese Absicht beilegt, wodurch man (weil hierbei kein Missverstand stattfinden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird) anzeigen will, dass dieses Wort . . keinen besonderen Grund der Causalität einführen solle."[1]) Mithin ist die Absicht nur eine Metapher.

Es muss nun aber die Frage entstehen: wesshalb diese Metapher überhaupt gebraucht wurde; oder konnte sie etwa nicht vermieden werden?

Diese Frage wird durch die Erwägung beantwortet: wie eine solche Zweckmässigkeit in der „bildenden Kraft" der Organismen zu denken sei, da sie doch von der „bewegenden Kraft" der Mechanik unterschieden ist? Diese Frage, diese Schwierigkeit wird sowol im „Idealismus" wie im „Realismus" der Zweckmässigkeit umgangen.[2]) Es ist besonders der Hylozoism, der durch einen „Zirkel im Erklären" die Organismen von dem „Leben der Materie ableiten will und dieses Leben wiederum nicht anders als an organisirten Wesen kennt."[3]) Nicht allein also darf man die Natur in ihren organisirten Formen nicht eine „Analogie der Kunst" nennen, sondern auch als eine „Analogie des Lebens" wird sie zweideutig; denn das Leben wird entweder hylozoistisch gedacht, oder die Seele wird dem Organismus „beigesellt", wobei jedoch diese entweder den Organismus voraussetzt, oder als „Künstlerin" ihr „Bauwerk" der „Natur (der körperlichen) entziehen muss."[4]) „Genau zu reden hat also die Organisation nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen." Warum nun aber, diese Frage bleibt bestehen, diesen „Fremdling" von Causalität als Absicht vergleichbar und dadurch verdächtig machen?

Hierauf ist zunächst zu antworten, dass die Reception

---

[1]) Ib. S. 268, f.
[2]) Vergl. ib. S. 277—284.
[3]) Ib. S. 283.
[4]) Ib. S. 253.

dieses Ausdrucks mit der systematischen Ansicht Kants zusammenhängt, die Physikotheologie in Ethikotheologie aufzuheben, demgemäss aber auch durch den Begriff des „Endzwecks" die Naturteleologie zu begrenzen. Dies kann hier nicht ausgeführt werden, wo die genaue Kenntniss der ethischen Grundbegriffe nicht vorausgesetzt werden darf.[1]) Die Gottesidee hat ein Zweckprincip höherer Ordnung zu vertreten, indem sie die „genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten" darstellt. Die „Technik" der Natur soll allerdings auf die „Absicht", die im „Endzweck" liegt, hinleiten.

Aber diese Hinweisung ist keineswegs dasjenige Regulativ, welches für die Naturwissenschaft fruchtbar wird. Hierfür hat die „Absicht" die Aufgabe: „nach einer entfernten Analogie mit unsrer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das Letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniss der Natur, oder jenes Urgrundes derselben, als vielmehr ebendesselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachteten."[2]) Für die Naturforschung aber soll die Absicht lediglich die Analogie einer Regel sein, um die Nachforschung zu „leiten." Und so verbleibt es bei der Einschränkung des Werthes der Zweckidee dahin: dass sie die Ausbreitung und Durchführung der mechanischen Erklärungsart fordere und einleite. Das Princip der Zwecke ist, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Princip, den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen."[3]) So wird die Absicht lediglich für die Beurtheilung in Anspruch genommen, die der mechanischen Ableitung nur die Wege rein und frei zu halten habe.

Es ist bezeichnend, dass sogar das Verhältniss der Teleologie zur Theologie in diesem Sinne gedeutet worden ist. „Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen

---

[1]) Ich verweise hierfür auf meine freilich nur andeutenden Schlussbetrachtungen in „Kants Begründung der Ethik".

[2]) Bd. IV. S. 259.

[3]) Ib. S. 303.

eignen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Uebergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen festzuhalten, was wir unserer Beobachtung oder Experimente so unterwerfen können, dass wir es gleich der Natur wenigstens der Aehnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten, denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann."[1]) So wird dadurch die Teleologie zu einem Princip nicht schlechthin der Naturbeschreibung auf dem Wege der Beobachtung, sondern auch die experimentirende Naturbeschreibung empfängt in dem teleologischen Princip ihren Schutz und Antrieb. Wie wir in der Absicht unseres Willens Handlungen hervorbringen, so sollen wir die Technik der Natur in ihren Formen zu begreifen suchen, indem wir dieselben „nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen." Und somit gliedert sich die Naturbeschreibung mit ihrem transscendentalen Zweck-Princip dem Apriorismus der mathematischen Naturwissenschaft an, in welcher wir „von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen." So begrenzt die Zweckidee des Unbedingten beide Gebiete der Natur, beide Probleme derselben.

Aber die Idee und der Grundsatz sind zwei selbständige Methoden der Forschung. „In der That ist auch für die Theorie der Natur, oder die mechanische Erklärung der Phaenomene derselben . . dadurch nichts gewonnen, dass man sie nach dem Verhältniss der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten „ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, welche nach einem besondern Leitfaden abgefasst ist, wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und praktisch in mancherlei Absicht zweckmässiges Geschäft verrichtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluss giebt, warum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist. Die Teleologie, als Wissenschaft, gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik."[2]) Die Teleologie ist ein Princip der Beurtheilung der Naturdinge als Naturformen.

---

[1]) Ib. S. 269, f.

[2]) Ib. S. 310.

Desswegen ist die Teleologie nur in eingeschränkter Weise als „Methode" zu denken, „nämlich wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse". Dieses Urtheil muss aber, und das ist die Probe, der mechanischen Erklärung zu Gute kommen. Schon in dem Begriffe des Organismus ist diese Wahrnehmung der mechanischen Interessen geübt; denn nicht einmal als „Analogie des Lebens" sollte derselbe gedacht werden dürfen. Also nicht eine besondere Lebenskraft wohnt dem organischen Wesen inne, sondern die teleologische „Beurtheilung" der inneren Form, des Wechsel-Verhältnisses der Theile als Glieder zum Ganzen soll die mechanische „Ableitung" der speciell wirksamen Componenten fördern. Dies ist auch in dem Gedanken der „ursprünglichen Organisation" zum Ausdruck gekommen.[1]) Dem „Mutterschoss der Erde" selbst müsse Organisation vom „Archäologen der Natur" zugeschrieben werden, wenn er die „Familie von Geschöpfen" aus den „ältesten Revolutionen" erklären will.

Diese Bedeutung der formalen Zweckmässigkeit wäre nicht verkannt worden, es wäre nicht übersehen worden, dass die Zweck-Idee als Grenzbegriff zugleich Grenzwächter und Grenzschutz der mechanischen Causalität ist, wenn der Begriff der formalen Zweckmässigkeit genauer verstanden worden wäre. Die formale Zweckmässigkeit ist

1° als „innere" unterschieden von der „relativen", welche von jeher den Spott der Gegner auf sich gezogen hat.[2]) Die Zweckmässigkeit ist nicht gleich der „Nutzbarkeit". Die innere Zweckmässigkeit ist ein Princip der Beurtheilung.

2° Diese transscendentale Zweckmässigkeit, als Princip der Beurtheilung, ist nicht zu verwechseln mit der „materialen" anthropomorphen Vorstellung eines nach Zwecken agirenden Wesens. Die Materie selbst ist es, welche sich organisirt. Die Zweckmässigkeit heisst daher formal, angepasst den Formen unseres Denkens. Der Zweck ist nicht eine reale *ἀρχὴ*, nicht ein *πρότερον τῇ φύσει* als *οὗ ἕνεκα*, sondern als ein transscendentales Princip die Aufgabe eines Unbedingten für die Mannichfaltigkeit besonderer empirischer Gesetze.

---

[1]) Ib. S. 312, 320. Ferner die lichtvollen Ausführungen A. Stadlers in Kants Teleologie S. 132 ff.

[2]) Bd. IV, S. 248—251. § 62.

3⁰ Die formale Zweckmässigkeit ist unterschieden von der subjectiven ästhetischen, als „objective“ Zweckmässigkeit. Gegenstände sollen beurtheilt werden, nicht Bewusstseinsvorgänge. Und die Beurtheilung soll der Erklärung von Dingen zu Hülfe kommen, welche auf einem eigenthümlichen Verhältniss zwischen dem Ganzen und seinen Theilen beruhen. Demnach ist

4⁰ die objective formale Zweckmässigkeit unterschieden von derjenigen, welche in gewissen wissenschaftlichen, der Objectivirung dienenden Problemen zum Ausdruck gelangt, insbesondere bei den geometrischen Figuren. Diese „intellectuelle Zweckmässigkeit“ ist eine obzwar objective, dennoch „bloss formale (nicht reale)“.[1]) Die formale Zweckmässigkeit ist daher auch in dem Sinne formal, dass sie die objectiven Naturformen zur Aufgabe der Beurtheilung macht, während die geometrische Zweckmässigkeit besser „relative Vollkommenheit“ genannt wird. Die reale, objective, formale Zweckmässigkeit ist die der Naturformen als Naturzwecke. Und diese Naturzwecke sind die Dinge an sich, oder die Aufgaben, deren Bearbeitung der Naturbeschreibung obliegt. In dieser aber begrenzt sich die Erfahrung zum System.

In dem Aufsatz vom Jahre 1794 „Ueber Philosophie überhaupt“ ist es vernehmlich die Abgrenzung der verschiedenen Arten des teleologischen Urtheils, welche neu und werthvoll ist, insbesondere auch für die Charakteristik der ästhetischen Zweckmässigkeit Licht bringt. Indessen kommt doch auch das Verhältniss der Naturbeschreibung zur Theorie der Natur und ihre die Natur systematisirende Geltung zu Ausdruck und Betonung. Dies werde hier noch in Kürze betrachtet.

Zunächst werden die „besonderen Gesetze“, die der Naturteleologie aufgegeben sind, hier in der genaueren Fassung erwähnt: sie „auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen;“ dazu bedürfte es eines transscendentalen Princips. Denn es kann nicht zufällig bleiben, „dass mannichfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen

---

[1]) Ib. S. 244, vergl. S. 242—247.

Erfahrung, in ihrem ganzen Zusammenhange, schickten, ohne auch ein Princip *a priori* einer solchen Form in der Natur vorauszusetzen."[1]) „Die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus."[2]) Das System der Natur unterscheidet daher die „Möglichkeit der Erfahrung" von der „besondern Erfahrung."

Es bedürfe eines besonderen Princips „zu solchen Begriffen, die zu gegebenen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist".[3]) Es ist dies die Voraussetzung, dass auch in den empirischen Erscheinungen, welche, vom Gesichtspunkte der Mechanik betrachtet, zufällig bleiben, Nothwendigkeit, Gesetzlichkeit erforschbar sein müsse. Das ist das Princip der „Technik der Natur" für die Reflexion über die Naturformen, „gleichsam zu Gunsten unsrer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besonderen Gesetze (über die der Verstand nichts sagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems."[4]) Die mechanischen Gesetze constituiren die Möglichkeit der Erfahrung als Einheit der mathematischen Naturwissenschaft, die Teleologie regulirt die Möglichkeit der Erfahrung zum System. Das ist die Bedeutung der Zweckidee als systematischer Einheit.

Indem die Erfahrung sich zum System begrenzt, wird auch die Natur zu einer Kraft, welche nach „der Idee eines Systems" arbeitet. Diese transscendentale Bedeutung gewinnt hier die „Schulregel" der „Specification des Mannichfaltigen". Diese Idee eines Systems, nach welcher die Natur in ihrer Technik ihre transscendentalen allgemeinen Gesetze zu empirischen specificirt, ist zwar nicht ein „Princip als Gesetz", aber die „nothwendige Voraussetzung" der Forschung. Denn wie die empirischen Gesetze in den allgemeinen enthalten seien, das eben ist nicht einzusehen. Darin besteht das Specifische der Naturformen. Die Natur muss diese Specification beabsichtigen und bewirken, weil wir sonst die uns allein zugäng-

---

[1]) Bd. 1, S. 588, f.
[2]) Ib. S. 590.
[3]) Ib. S. 591.
[4]) Ib. S. 592.

lichen mechanischen Erklärungen nicht suchen würden. Die Voraussetzung dieser Technik der Natur ist also die gleiche, wie die obige von der ursprünglichen Organisation; nur vom andern Gesichtspunkte aus. Der Organismus stellt die Aufgabe; die Specification der allgemeinen mechanischen Gesetze eröffnet das Verfahren. Aber der Lehrgehalt ist derselbe. Wie die Materie selbst sich organisirt, so specificirt auch die Natur selbst ihre allgemeinen Gesetze der materiellen Bewegung zu den besonderen empirischen Gesetzen der Naturformen. Auch hier wird eingeschärft: „Dadurch aber werden diese Formen selbst nicht als zweckmässig gedacht, sondern nur das Verhältniss derselben zu einander".[1]) Auch hier tritt also die Idee des Systems in den Vordergrund.

Und auf dieser Eigenthümlichkeit beruht die „Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnissvermögen": „dass die Natur in der Specification der transscendentalen Verstandesgesetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt) d. i. in der Mannichfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. Dieses giebt zuerst den Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar *a priori*, an die Hand".[2]) Die Teleologie begrenzt also darin die Erfahrung: dass sie ein „empirisches System" ermöglicht, dass sie dasjenige in den Bereich der Wissenschaft zieht, was nach der mathematischen Naturwissenschaft zufällig bleiben müsste. Denn Naturformen gehen nimmermehr ohne Rest in den Zahlen und Punkten auf, aus denen die mechanischen Gleichungen sich zusammenfügen.

Das System der Erfahrung beruht auf dem Ding an sich, der Idee, der Aufgabe des begrenzenden Unbedingten, welches in der systematischen, das will sagen, in der systematisirenden Vernunfteinheit des regulativen Zweckprincips wissenschaftliche Geltung bewährt.

---

[1]) Bd. I, S. 594.
[2]) Ib. S. 612, f.

Sechzehntes Kapitel.

Das System des kritischen Idealismus.

Der Begriff des Systems philosophischer Ueberzeugungen gewinnt bei Kant in doppelter Hinsicht entscheidende Bedeutung.

Methodisch sucht er in dem Aufbau des Systems jenen „Geist der Gründlichkeit“, als dessen „Urheber“ er „in Deutschland“ Wolf rühmt (S. 29). Die Genauigkeit der Begriffsbestimmungen findet in dem System ihre Probe. Andrerseits preist er die „consequente Denkungsart“ als „die höchste Obliegenheit eines Philosophen.“[1]) In dem Zusammenschluss der Begriffe und Lehrsätze bewährt sich die Tiefe ihrer Wurzel und die Reinheit ihrer Säfte. Nicht jedem grossen schöpferischen Philosophen war es beschieden, sein System zu bauen. Platon war es durch seinen Stil versagt; seine Kunstwerke stehen in der Mitte zwischen den Lehrgedichten seiner Vorgänger und der Architektonik seines grossen Schülers. Aristoteles selbst ist kaum in Einem unversehrten Werke uns erhalten, so dass wir nicht entscheiden können, ob auch stilistisch der definitive Vortrag seiner Lehren das Gepräge trage, welches dem dualistischen Gehalte derselben entsprechen könnte Descartes und Leibniz haben vor lauter Correspondenz mit

[1]) Bd. VIII, S. 132.

Freunden und Gegnern dem Ringen nach classischem Ausdruck im lehrhaften Stile nicht obliegen können; kaum dass sie, wenigstens was die Ausführungen und Consequenzen betrifft, der gemächlichen Hingabe an das Ausspinnen der Gedanken genossen haben.

Kant dagegen eilt mit dem providentiellen Instinct des Genius zur Aufführung seines Lehrgebäudes. Nachbesserungen im Einzelnen machen ihm keine Sorge: dass nur der kritische Grundriss vollendet werde. In der Dreieinigkeit der Kritiken liegt das System. Die Kritik der reinen Vernunft sei die „Propädeutik"; denn sie ist die Grundlegung der Methode, aber freilich der Methode des Systems. Als man jedoch diesen Ausdruck systematischer Abgrenzung für ein unbewusstes Eingeständniss der Schwäche missverstehen wollte, da wehrt sich der Kritiker aller Metaphysik, und proclamirt in seiner ersten Kritik die Grundlage und die Einheit seines Systems. (S. 46.)

Aber nicht allein methodisch und moralisch für ihn selbst war Kants Interesse an das System gebunden; sondern zugleich sein geschichtliches Urtheil forderte den Aufbau eines solchen, sein Urtheil über alle seine Vorgänger insgesammt. „Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? genugthuend werden beantwortet haben."[1]) Allen Fragen der Metaphysik wollte er in dieser Frage ihr „Creditiv" und ihren Schwerpunkt geben. Bis zu ihm gab es Metaphysik als Kunst: mit ihm erst giebt es Metaphysik als Wissenschaft.

Wissenschaft aber ist überall das System von Lehrsätzen. So fordert nach seinem geschichtlichen Urtheil der auszeichnende Charakter seiner Philosophie die Systematik der Probleme. Transscendental-Philosophie ist ihrem Begriffe nach Systematik. Denn in ihren Umfang gehören die Grenzbegriffe der Ideen; die Ethik ist in ihrem Bereiche nicht ein *bonum vacans*. Nicht einmal die Aesthetik ist, methodisch genommen, weder für die Natur-Teleologie, noch für die moralische Zwecklehre gleichgültig und überflüssig, sondern auch ihr gebührt ein fester Platz in der Gliederung der Vollendungs-Einheiten, die „zum

---

[1]) Prolegomena Bd. III, S. 31.

Intelligiblen hinaussehen." Die methodische Einheit der sämmtlichen kritischen Grundbegriffe, der Kategorieen und der Ideen, fordert als ihren Ausdruck das System.

Nicht von Ungefähr betreiben Kants Nachfolger als ihr Hauptanligen den Ausbau des Systems. Fichte und Schelling kündigen ein solches in ihren Titeln an. Wenn wir nun Kants System als die methodische Grundlage des Philosophirens ehren und lehren, so müssen wir in den wirksamen Grundbegriffen desselben die Berechtigung und Nothwendigkeit erkennen, dasjenige zu verwerfen, was nach ihm als Philosophie und als System sich angeboten hat. An den methodischen Grundbegriffen wollen wir uns daher jetzt im kritischen Systeme orientiren.

1. Schon das Wort „Kritik“ macht den methodischen Unterschied gegen alle früheren Systeme.

Kritik ist nicht Untersuchung der Erkenntnissvermögen, — das wäre Psychologie — sondern der Wissenschaft, der reinen Vernunft als reiner Wissenschaft. Philosophie ist nicht „Doctrin“ sondern Kritik; sie erzeugt nicht selbständig die Wissenschaft von den Gegenständen der Natur, sondern lehrt Irrthum verhüten, und leistet was keiner Wissenschaft möglich sei: den „Horizont“ der Erkenntniss zu bestimmen. Indem sie also den Anspruch der Doctrin aufgiebt, erwirbt sie das Recht der „Censur“, und vollzieht zunächst im prüfenden Antheil den Begriff der Möglichkeit der Erfahrung.

Aber indem die Kritik dem Inhalte der Erfahrung gegenüber sich reservirt verhält, indem sie zu ihrer Bildungs-Voraussetzung macht, dass die Philosophie als solche die besonderen Gesetze und den besonderen Inhalt der Erfahrung nicht erzeuge und nicht bestimme, indem die Kritik das Factum der Wissenschaft voraussetzt, auf dessen Wirklichkeit sich bezieht, von dessen Annahme ausgeht: so gewinnt sie dadurch auch eine positive Bedeutung für den Werth und Gehalt der Erfahrung.

Das Verhältniss von Mathematik und Philosophie ist besonders seit dem 17. Jahrhundert controvers; dass die letztere mit der ersteren irgendwie zusammenwirke, wird überall gefühlt; aber es nicht klargelegt, wie dies geschehe und zu denken sei. Der Titel von Newtons Hauptwerk verräth diese Unklarheit,

die das nachgelassene Opus vom „Uebergang“ nicht müde wird zu rügen. Auch in der Kritik findet sich der Satz, dass Mathematik und Philosophie sich verbinden müssen, um Naturwissenschaft zu erzeugen; in dem Nachlass wird in wiederholten Ausführungen und Andeutungen dieses Thema variirt. Das ist die Bedeutung der synthetischen Grundsätze für die Erfahrung, in denen die Kritik positiv wird.

Kritik bedeutet also zunächst die Warnung: nicht Philosophie mit Mathematik oder Naturwissenschaft gleich oder auch nur auf gleichen Fuss zu setzen. Die Philosophie hat nicht Dinge zu erzeugen, oder wie der verführerische und berüchtigte der Mathematik geraubte Ausdruck lautet, zu „construiren“, sondern zunächst lediglich zu verstehen und nachzuprüfen wie die Objecte und Gesetze der mathematischen Erfahrung constituirt werden. Aber mit dieser Warnung bringt die Kritik zugleich die Einsicht und den Trost: dass die mathematische Naturwissenschaft nicht lediglich auf Mathematik und Erfahrung beruhe, sondern selber philosophischen Antheils sei. Die Kritik lehrt diesen Antheil erkennen, und so fühlt der nachprüfende Philosoph an dem Object seiner Kritik Geist von seinem Geiste.

Dieser positive Gehalt der Kritik ist für die Aufgabe und für den Charakter des Systems in erster Linie entscheidend. Eine Sammlung von Vorschriften und Warnungen mögen wir nicht ein System nennen. Auch Regeln, etwa wie sie Descartes entwirft, ergeben nicht den Inhalt eines Systems. Dagegen wenn wir erkennen, dass die mathematische Naturwissenschaft der Voraussetzung des Substanz-Gedankens bedarf, und dass dieser, in jener schlechthin Voraussetzung und ohne Begründung, durch die Kritik eine solche erlange, so erfüllt die Kritik vermöge solches Lehrgehaltes die Aufgabe eines Systems. Denn nun ist der Substanz-Gedanke ihr Lehrsatz, und die Sammlung solcher Lehrsätze giebt der Philosophie als Kritik den Charakter eines Systems.

Und auch den besonderen Charakter des kritischen Systems bestimmt die Kritik. Der kritische Idealismus vereinigt Idealismus und Realismus im Begriffe der Erfahrung. Die Kritik deckt die Grundbegriffe auf, welche der Realismus, als Wissenschaft gedacht, der Philosophie entlehne, und sie zeigt andrerseits dem Idealismus, dass er, um ernsthaft und rechtschaffen

zu sein, allerwegen der Beziehung auf die Erfahrung bedürfe, in der er sich fruchtbar machen kann und soll. Die mathematische Naturwissenschaft ist das Reale, an welchem der Idealismus zunächst sich zu bethätigen hat. Seiner durchgreifenden Methode nach hat er die Einheit mit dem empirischen Realismus anzustreben. In der Wissenschaft die Vernunft zu achten, das ist das erste Kennzeichen des echten Idealisten. Wer nach der Fabel von Hund und Mond das Factum und Arbeitsgebiet der Wissenschaft bekrittelt, entzieht sich der Laufbahn und Tendenz des kritischen Idealisten.

Auch für den Einschluss der Ethik in das System des Idealismus ist der Standpunkt der Kritik massgebend. Zwar giebt es keine Wissenschaft der moralischen Probleme, gleichwerthig mit dem Factum der mathematischen Naturwissenschaft; aber die methodische Analogie besteht doch: dass der Ethiker nicht glauben dürfe, das Sittengesetz erzeugen zu müssen, während er nur die Formel desselben zu bestimmen habe. Seine Aufgabe ist zum mindesten für die Inangriffnahme des Problems schwieriger hier als dort: aber auf Kritik im negativen und im positiven Sinne hat auch der Ethiker sich zu bescheiden. An den Culturthatsachen, welche das Sittengesetz errathen lassen oder offenbaren, hat er die Formel und den Werth desselben zu entdecken. Und auch dem letzten Gliede des Systems, der Aesthetik gegenüber sagt Kritik positiv wie negativ: was dem Philosophen bei der Entdeckung des ästhetischen Gesetzes zustehe. Er hat nicht, als wäre er das Genie, Regel und Gesetz zu geben, sondern von den Werken der Kunst und von der Beziehung des sonderbaren ästhetischen Interesse auf die Einfalt der Natur zu lernen, worauf diese Hingabe an die holden Reize der „Zweckmässigkeit ohne Zweck" beruhe, und wie wir sie allgemein zu fassen und begrifflich zu fixiren vermögen. Nicht das Gesetz des Schönen ist philosophisch zu erfinden, sondern, worin ein solches bestehen dürfe und bestehe, ist auszumachen. Auch die Kritik des Geschmacks ist positiv in dem Nachweis derjenigen begrifflichen Elemente, welche der Künstler schlechthin voraussetzt.

Die Beziehung der Philosophie auf mathematische Naturwissenschaft hat unter den Kantianern vorzugsweise Jacob Friedrich Fries, in willkürlicherem Verhältniss auch Johann

Friedrich Herbart vorgeschwebt. Und das ist Beider grosses Verdienst und erklärt die wissenschaftliche Nachfolge, die sie angeregt und in der sie nachgewirkt haben. Während die subjectiven Idealisten die Wissenschaft selber erzeugen zu wollen für ihre ungeheuerliche Aufgabe hielten, also das Verhältniss der Kritik zur Doctrin gänzlich umstiessen, giebt es für jene wissenschaftlichen Realisten eine unerschütterliche mathematische Naturwissenschaft, zu welcher die Philosophie sich in Verhältniss zu setzen habe. Wie dieses Verhältniss jedoch zu gewinnen und zu fixiren sei, das haben Beide, wie sehr sie im Einzelnen auseinandergehen, gemeinsam verfehlt. Psychologische Interessen lenken beide von breitem Wissen erfüllte Denker von der schlichten Aufgabe der Kritik ab. Anstatt den Eigenwerth der Philosophie in der Entdeckung und Prüfung derjenigen Motive zu erblicken, welche die Wissenschaft besitzt, und mit denen sie operirt, anstatt demnach an den Bestand der Wissenschaft sich zu halten und denselben auf seine Bedingungen zu untersuchen, gehen sie darauf aus, ein Seelengemälde von den Vorgängen im Erkennen zu entwerfen, suchen darin die Selbständigkeit philosophischer Arbeit und füllen die Metaphysik wieder mit eigenen Ausgeburten an, anstatt die Grundlagen der Wissenschaft keusch zu empfangen, und in der kritischen Charakteristik derselben die erzeugende Mitwirkung der Metaphysik zu recognosciren. Sie erkennen wenigstens die selbständige Bedeutung der Wissenschaft respectvoll an, aber sie finden das Verhältniss nicht, welches der philosophischen Arbeit der Wissenschaft gegenüber zukommt. Es fehlt ihnen der Begriff der kritischen Methode. Diese Methode ist die transscendentale.

2. Der Begriff der transscendentalen Methode vollzieht sich in der Unterscheidung des transscendental-*a priori* von dem metaphysischen-*a priori.*

Dass die Philosophie über einen apriorischen Schatz von Begriffen und Erkenntnissen verfüge, das mochten jene tapferen Selbstdenker gern hören, so gern, dass sie darüber den genauern Sinn des *a priori* überhörten, den die transscendentale Einschränkung bestimmte. Und doch würde man Fichte Unrecht thun, wenn man seiner unwissenschaftlichen Kühnheit in der Zurüstung idealistischer Werkzeuge auch das Vorurtheil zumuthete,

als ob der Unterschied zwischen *a priori* und *a posteriori* ein zeitlicher und überhaupt ein relativer wäre. Es ist nicht nur eine Forderung der Gerechtigkeit, dass wir Fichte von solcher Oberflächlichkeit, über die er bei seiner tiefen Ergründung der letzten Denk-Bedingungen in allem Bewusstsein durchaus erhaben ist, ausdrücklich freisprechen: es fördert uns zugleich in dem Verständniss der kritisch-systematischen Methode, wenn wir an den tiefsten Blicken der metaphysischen Aprioristen den Abstand vom transscendental-*a priori* ermessen. „Es ist kein Gemüth" sagt Fichte in einem in den „Annalen des philosophischen Tons" entworfenen, ironisch gelungenen Gespräche, „und nichts im Gemüthe vor der Erfahrung da. Sieht man auf diese Art des Findens, so ist alles Mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in der Erfahrung da (*a posteriori*). Sieht man darauf, dass alles in seinem Wesen nothwendig gegründet sei, so ist dasselbe *a priori*."[1])

So klar hat Fichte über den sachlichen Werth des *a priori* gedacht; und dennoch konnte er dem Irrthum verfallen, die „gesammte Erfahrung als Bedingung des Selbstbewusstseins" abzuleiten. Der Grund für diesen folgenschweren Missgriff liegt letztlich darin: dass er das *a priori*, so tief er es in den Thathandlungen des Bewusstseins, in den alle Objectivität erzeugenden Setzungen das Ich zu erfassen suchte, doch immer nur im metaphysischen Sinne zu bestimmen vermochte, als eine Wurzel des Geistes, als eine Grundbedingung des Selbstbewusstseins. Und wie sehr er bemüht war, das Ich als ein reines zu bestimmen, und wie weit er vom persönlichen Ich entfernt war, so konnte doch schon Hegel ihm den Vorwurf machen, dass er vom „reinen Ich zum empirischen fortgehe."

Und diese metaphysische Auffassung des *a priori* blieb die massgebende und herrschende für Freund und Feind. Am metaphysischen *a priori* bleiben die Gegner hängen als an dem relativ Besten bei Kant. Nicht nur die Sekte der Idealisten, sondern ebenso Fries und Herbart und nicht minder Schopenhaner, der den Raum für eine Art apriorischer Gehirnaffection acceptirt. Charakteristisch ist in dieser Beziehung der Einspruch Lotzes, der in seiner Bekämpfung neuerer Richtungen nach dieser

[1]) S. W. Bd. II. S. 471—479.

schlecht vertheidigten Gegend seine witzigen Streiche führt. Er vergleicht nämlich die „erkenntnisstheoretischen Untersuchungen“ auf ein und derselben Seite dem „Wetzen des Messers,“ was langweilig sei, „wenn man nichts zu schneiden vorhat,“ und ferner dem „Stimmen der Instrumente vor dem Concerte“. Dieses Urtheil müsste Wunder nehmen, denn die Prüfung der Instrumente hat man der kritischen Philosophie willig eingeräumt, wenn nicht in demselben Zusammenhang ausgesprochen wäre: „Ich weiss, wie unerhört diese Aeusserung gegenüber der Richtung unserer Zeit ist; ich konnte indessen die Ueberzeugung von der inneren Ungesundheit der Bestrebungen nicht unterdrücken, welche von einer psychologischen Zergliederung unseres Erkennens eine Grundlegung der Metaphysik hoffen.“[1]) So hat denn Lotze nach seinen eigenen Worten nur solche erkenntnisstheoretische Untersuchungen verworfen, welche in „psychologischen Zergliederungen unseres Erkennens“ bestehen, wie denn in der That an diesem Grundfehler unsere logischen Handbücher leiden. Noch heute will Sigwart von einer „Theorie der Vorstellungsbildung“ logische Entscheidungen abhängen lassen.[1])

Verhält es sich denn aber in Wahrheit so, dass „man nichts zu schneiden vorhat“, wenn man erkenntnisskritisch die Messer wetzt? Was wir zu schneiden vorhaben, das sind die Wissenschaften in dem Bestande ihrer Grundbegriffe und Voraussetzungen. Indem wir diese entdecken und ordnen, beglaubigen wir den transscendentalen Geltungswerth apriorischer Bedingungen und betreiben kritische Philosophie nach transscendentaler Methode. Freilich herrscht dabei die Voraussetzung, dass wir nicht die Aufgabe haben, die Methoden der Wissenschaft zu anticipiren, sondern zu recognosciren. Lotze dagegen verwechselt die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Wissenschaften, indem er sagt: „in der That lehrt jedoch die Geschichte der Wissenschaft, dass denen, welche sich entschlossen an die Bewältigung der Aufgaben machten, nebenher sich auch das Bewusstsein über die anwendbaren Hülfsmittel und über die Grenzeu ihrer Benutzbarkeit zu schärfen

---

[1]) System der Philosophie II. Theil. Metaphysik 1879. S. 15.
[2]) Logik I. S. 286.

pflegte; die anspruchsvolle Beschäftigung mit Theorien der Erkenntniss dagegen hat sehr selten zu einem sachlichen Gewinn geführt, und auch die Methoden gar nicht selbst hervorgebracht, mit deren thatloser Schaustellung sie sich unterhält." Nichts ist ungerechter und unrichtiger als dieser Vorwurf, der vielmehr eine Empfehlung jener Theorieen ist. Die Methoden hat die Wissenschaft selber zu erfinden: der Kritik bleibt die bescheidene Aufgabe, dieselben auf den einzigen Werth zu prüfen, der ihnen für den Bestand der Wissenschaft beiwohne. Dass der Trägheits-Gedanke eine Methode sei für die Entdeckung des Fallgesetzes, hat keine Philosophie vorzuschreiben; die kritische aber macht es sich zur Aufgabe, den Beitrag zu taxiren, den jener Gedanke oder etwa seine tiefere Grundlage für das Ganze der Erkenntniss liefere.

Und doch hatte Kant seine Methode wiederholentlich als ein inductives Nachprüfen vorhandener Grundlagen geschildert, nicht allein durch den Vergleich mit Kopernikus, sondern ebenfalls in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik ausdrücklich als ein der Chemie ähnliches Verfahren. Wir haben in der vorigen Betrachtung gesehen, dass diese Reduction das positive Ingrediens der Philosophie nachweist. Es ist nunmehr zu erwägen, wie diese transscendentale Methode, diese Entdeckung und Legitimirung des *a priori* lediglich nach und gemäss seiner Geltung für die Wissenschaft dem System zu gute kommt, und zwar dem praktischen wie dem theoretischen Gliede desselben.

Indem wir überall das metaphysische *a priori* als die Vorbereitung des transscendentalen ansehen, enthalten wir uns der unmethodischen Auszeichnung von Merkmalen und Bestandtheilen in der sogenannten Organisation des Geistes, treiben nicht Psychologie unter metaphysischer Fahne, wagen nicht Annahmen, die sachlich hypothetisch bleiben müssen, der psychologischen Genese Schranken ziehen, ohne die Einsicht in die Bedingungen der Erkenntniss fördern zu wollen. Nicht Elemente des Bewusstseins gelten uns in letzter Instanz als *a priori*, sondern Elemente der Erkenntniss, und somit solche des wissenschaftlichen Bewusstseins. Wenn die Causalität beispielsweise nicht in diesem anthropologischen Sinne als *a priori*

gilt, so können auch die Reflexbewegungen mit ihr nicht zu concurriren haben.

Ebenso vertritt uns nicht eine gewisse seelische Regung das moralische *a priori*, weder die des Mitleids noch die der Rache; nicht eine Grundqualität in unsrem Fühlen wollen wir moralisch auszeichnen, sondern lediglich das suchen wir als das *a priori* der Ethik: was in der Gestalt eines Gesetzes, und zwar ausschliesslich als eines solchen sich constituiren lässt.

Aehnlich suchen wir auch für das *a priori* des Geschmacks nicht eine Wurzel oder Faser im Geiste, sondern was als eine Gesetzmässigkeit auf diesem schlüpfrigen Boden gedacht werden dürfe und müsse, das allein suchen wir als das ästhetische *a priori* — unbekümmert darum, mit welcher Qualität unsres Bewusstseins wir diese allgemeine Bestimmung unter unseren Vorstellungen vollziehen. Wer darauf ausgeht, den moralischen Sinn oder das ästhetische Grundvermögen zu entdecken, wird sich in einem methodischen Gegensatz zu Moralstatistik und Geschmacks-Induction bewegen. Dieser Gegensatz ist jedoch eingebildet, weil die Tendenz des Apriorismus hierbei gänzlich verfehlt wird, wenn anders der letztere vielmehr die Bestimmung derjenigen Momente anstrebt, auf denen die Geltung der Wissenschaft, des Sittengesetzes und des objectiven Urtheils vom Schönen beruhe. Demgemäss ändert sich die Bedeutung der Begriffe, welche die transscendentale Methode als das gesuchte *a priori* aussondert.

3. Die Träger des *a priori* im Kantischen Lehrgebäude, Raum und Zeit wie die Kategorieen sind als Methoden zu verstehen, nicht als Geistesformen.

Diese Auffassung ist lediglich die Consequenz der transscendentalen Methode, des transscendentalen *a priori*. Das *a priori* bedeutet im transscendentalen Sinne nur den Erkenntnisswerth. Dieser aber vollzieht und bethätigt sich in einem wissenschaftlichen Verfahren. Demgemäss unterscheiden sich die beiden Hauptarten des *a priori*, die der Anschauung und die des Denkens als Methoden von einander. Und zwar bedeutet die Methode der Anschauung die Methode der Mathematik und die des Denkens die Methode der Mechanik.

Raum bedeutet nicht Räumlichkeit, so wenig als Zeit Zeitlichkeit. Der Raum *a priori* ist nicht der physikalische,

auch nicht einmal, genau geredet, der geometrische; sondern das Erzeugen und Gestalten des letztern. Das heisst: der Raum sei eine Anschauung. Als solche bezeichnet er die Methode, eine gerade Linie oder einen Kegelschnitt zu erfinden, die bekanntlich *in rerum natura* nicht einfach abzulesen sind. Die Bibliotheken, die dawider zusammengeschrieben sind, dass der Raum *a priori* sei, ohne dass von den Gegnern geleugnet war, dass wir auch fürderhin der Geometrie uns bedienen wollen für die Constituirung der Dinge — sind schätzbares Material für die Geschichte der Komödie philosophischer Irrungen. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, dass die Geschichte der Probleme selbst in den Kantischen Ausdrücken ihre Ansätze hat und somit auch von dieser mehr persönlichen Seite ihre Erklärung findet. Hier handelt es sich aber um das Hervorkehren der Sache und der treibenden und bestimmenden Motive.

Indessen mit der Geometrie und mit der reinen Mathematik allein — denn was der Raum für die Geometrie, das hat die Zeit für die Arithmetik zu leisten — können wir keine Physik machen, es bedarf dazu der Mechanik. Diese Zurüstungen enthalten die Kategorieen. Das Denken der Substanz, der Causalität, der Grösse nach ihren beiden Arten, das Alles sind Methoden. Der Begriff der intensiven Grösse stellt eine Methode dar, die vorzugsweise als solche, als Infinitesimal-Methode bezeichnet wird. Nicht darüber hat man zu streiten, ob diese Begriffe „Stammbegriffe“ seien, oder ob man bei sparsamer Eintheilung einige Grundbegriffe entbehren könne, sondern darauf allein werde der Streit gelenkt: ob man eine der in jenen Kategorieen verzeichneten Methoden und Richtungen des Erkennens ausschalten dürfe.

Der Begriff des Denkens, sofern dasselbe von den Kategorieen repräsentirt wird, muss präciser und enger gefasst werden. Nicht um Denken schlechthin handelt es sich bei den „Formen des Denkens“, sondern allein um das mechanische Denken einschliesslich desjenigen Denkens, welches auch schon in der reinen Mathematik gebraucht wird neben den Anschauungs-Methoden. Einen Zweck kann und muss man freilich auch denken, und ein Organismus, ja schon ein Hebel muss gedacht werden; aber das sind nicht Grundbegriffe, nicht Formen

des Denkens. Diese stellen vielmehr diejenigen Bedingungen dar, welche zu den mathematischen Constructionsbedingungen hinzukommen müssen, wenn Gegenstände der mathematischen Naturwissenschaft entstehen sollen. Die Formen des Denkens sind die mechanischen Ergänzungen der mathematischen Anschauungsformen, der in der mathematischen Construction gelegenen negativen Bedingungen. Also sind die Denkformen wie die Anschauungsformen nicht materielle oder geistige Dinge, sondern Methoden, Mittel und Wege, um den Begriff des Gegenstands zu vollziehen.

Für die reine Anschauung hat Friedrich Apelt die Bedeutung der Form in dieser Richtung erkannt und in schönen und präcisen Worten dargethan: „Du erkennst aus dem, was ich hier gesagt habe, wie das ganze Verhängniss für denjenigen, der in das innere Heiligthum der Philosophie einzudringen sucht, darin liegt, dass er das Wesen der reinen Anschauung, Kants grosse Entdeckung, richtig verstehen lerne. Die Gegenstände der reinen Anschauung sind im Ganzen der menschlichen Erkenntniss wiederum nur Formen von Gegenständen. Die Vorstellung eines Triangels z. B. ist ein Gegenstand der reinen Anschauung, aber im Ganzen der Erkenntniss ist er nur die Form von einem Gegenstande, nämlich von einem solchen, der dreieckig ist.“ [1]) Aber immer blieb die Form doch, zwar als ein „Gesetz“ erkannt, eine Grundform der „sinnlichen Vernunft.“ Und so konnte die reine Anschauung als eine „heroische Abstraction“ und als der „Schleier der Isis“ von ihm bezeichnet werden. Vielmehr ist diese nothwendige Form die elementare Thätigkeitsweise einer Wissenschaft, mit welcher die theoretische Cultur begonnen hat.

Daher hat Apelt für die Kategorieen schon diesen Gesichtspunkt verfehlt, indem er in die anthropologische Ausdeutung seiner „speculativen Grundform“ einbiegt, und an der Bestimmung der Kategorieen als mathematisch-mechanischer Methoden vorbeigeht, so sehr gerade er dieselben zu würdigen und zu handhaben versteht. Auch er nimmt, um es mit Einem

---

[1]) Metaphysische Betrachtungen über die Welt in „Abhandlungen der Fries'schen Schule“ von Apelt, Schleiden, Schlömilch und Schmid; 2tes Heft 1849. S. 97, 103 vgl. dess. Metaphysik S. 85 f.

Worte zu sagen, den Begriff transscendental in diesem seinem metaphysischen Sinne. „Kant nennt nämlich dasjenige „transscendental", was den Grund der Möglichkeit von einer Vorstellung *a priori* enthält."[1]) Daher verdirbt er von den Kategorieen her seine bessere Anschauung vom Raume. Der Raum, als Vorstellung *a priori* gedacht, steht ihm wiederum „hinter den geometrischen Grundbegriffen und Axiomen als die Quelle derselben" und so „muss auch hinter jenen nothwendigen Begriffen der reinen Vernunft oder den Kategorieen als Grund derselben eine ursprüngliche unmittelbare Grundvorstellung der reinen Vernunft stehen."[2]) Diese speculative Grundform sei ein „dunkler Raum"; die Urtheilsformen bilden dazu die „Oeffnungen", das „Fernrohr"; die Kategorieen aber seien das „Sternbild" oder der „Nebelfleck". Der geometrische Ausdruck sei die Zeichnung. Und diese speculative Grundform sei Kant verborgen geblieben.

Hier ist ferner der Punkt, an dem die Versuche zu kennzeichnen sind, welche, obwol Kant sie nachdrücklich abgelehnt, die idealistischen Nachfolger zu ihrem Hauptgeschäfte gemacht haben. Wenn die Anschauung eine selbständige Methode und ebenso das Denken ist, so ist das Beginnen abgeschnitten, in der „intellectualen Anschauung" beide zu nivelliren, in einander aufzuheben, also einer jeden zum mindesten ihre Selbständigkeit zu nehmen. In die intellectuale Anschauung ist bei Fichte wie bei Schelling eine Reihe tiefer Dispositionen für die Idealisirung des Realen und die Realisirung des Ideellen verschwendet, so dass man, wenn man sie objectiv zu würdigen hat, sie eine grosse Strecke lang eher zu loben und zu rühmen als zu tadeln hätte. Aber ein Anderes ist es, die allgemeinen Mächte schildern, die im Geiste liegen gegenüber der Gewalt der Dinge, ein Anderes aber, die Methoden zu beleuchten und in ihrem Einzelwerthe auszuzeichnen, an deren Gebrauch jene allgemeinen Mächte gebunden sind, sofern sie das Reale nicht blos unter diesem Namen bezeichnen, sondern nach seiner wissenschaftlichen Eigenart bestimmen wollen. Daher weiss Hegel dieses Zauberwort der intellectualen Anschauung so über-

[1]) Metaphysik 1857. S. 133.
[2]) Ib. S. 136

müthig zu verspotten, als Eingebung und dazu als armseliges Mittelchen: weil er in seinem „Begriffe" ein methodisch werthvolleres, wissenschaftlich bestimmteres und systematisch fruchtbareres zu handhaben sich bewusst ist, um den Zweck, der ihm mit Jenen gemein ist, zu erfüllen: das Reale nicht blos in dem Idealen zu befestigen, sondern Beide zu indifferenziren.

Für die Darstellung des Idealen im Realen bedienen sich jene Idealisten ferner eines andern subjectiven Mittels, welches ebenfalls von Kant mit gefährlicher Freude hervorgehoben war: der „Einbildungskraft". Bei Kant war dieses „subjective" Vermögen ein Mittel zur Herstellung der Gleichung zwischen der Synthesis des Verstandes und dem Mannichfaltigen der Anschauung, zur Zusammenfassung des Mannichfaltigen in die Einheit der Synthesis. Bei den in scheinbarer Souveränität und ursprünglicher Selbständigkeit schwelgenden Nachfolgern, die vielmehr die Fülle Kantischer Motive zunächst verengen und alsdann in talentvoller Monotonie abwandeln, für diese Borger der Einbildungskraft wird diese zu der bequemen Locomotive, welche die *natura naturans* zur *natura naturata* befördert. Wo giebt es aber eine wissenschaftliche Methode, welche als Einbildungskraft sich bewährte, wie sie für das Brünnlein der Poesie getrost weiter fliessen mag.

Werden dagegen die Formen *a priori* als Methoden gedacht, so machen sie sich als solche nicht allein für die Wissenschaft nützlich und unentbehrlich, sondern auch für die Ethik und für die Aesthetik. Das Sittengesetz ist zwar vom Ethiker nicht zu erfinden, aber als Gesetz allerdings zu entdecken. Um sich kein falsches vorgaukeln zu lassen, um die vorwitzige Theologie und die altkluge Historie mit ihren Schulweisheiten abzuurtheilen, bedarf der Ethiker der Methode des *a priori* auch für die Formulirung des Sittengesetzes. Nicht der empirische Inhalt von Culturgütern, noch der ungeprüfte Gehalt literarischer, aber als „geoffenbart" abgesonderter Einsichten darf dem Ethiker als Leitstern dienen; sondern allein der Blick auf die Methode, nach welcher Gesetze überall constituirt werden können. Diese Methode bedarf der Unterscheidung nicht von Inhalt und Form, sondern von Materie und Form; denn die Form ist das Gesetz des Inhalts, auch des moralischen. Die Methode, in der Form Gesetze zu stipuliren, befreit von den Vorur-

theilen, in welche die Materie, der Culturstoff der Gesetze verstrickt.

Und ebenso macht sich die Methodik der Form für die ästhetische Gesetzgebung nützlich. Der Streit *de gustibus* würde längst in andere Bahnen gekommen sein, 'wenn man über die Methode sich verständigen wollte, nach welcher das *a priori* des Geschmacks zu bestimmen sei: in welcher allein ein ästhetisches Gesetz bestehen könne. Nicht ein bestimmter Inhalt des Schönen ist prädestinirt, weder in der Poesie noch in der Musik; aber ob und wiefern ein ästhetisches Gesetz neben dem moralischen bei dem Wandel der Culturperioden Platz greifen könne, das ist die methodische Frage; und von dieser aus lässt sich für die Beurtheilung alles Schönen das *a priori* als eine Methode bestimmen.

Die Formen, als Methoden gedacht, ermöglichen somit die Einheit des Systems aus den einzelnen Gliedern desselben; sie bestimmen jedoch auch innerhalb des theoretischen Gebietes die zunächst auf diesem erforderliche Einheit. Denn wenn Einheit der Erfahrung entstehen soll, so müssen die Methoden in der That sich verbinden, nur freilich nicht dabei als Einzel-Methoden sich verwischen. Diese Bedeutung der Einigung der apriorischen Methoden ist ferner ins Auge zu fassen.

4. Die Einheit des Bewusstseins ist nicht Einheit der Kategorieen, noch Einheit der Anschauungen, sondern die Einheit der Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung, sie ist die Verbindung jener beiden Methoden. Und da dieselben ihren Ausdruck finden in den synthetischen Grundsätzen, so ist sie die Einheit der Grundsätze.

Schon die ersten Kantianer haben die Nothwendigkeit eines Grundsatzes gefühlt; und man thut ihnen Unrecht, wenn man das formale architektonische Interesse als den Haupthebel ansieht. Dennoch ist der „Grundsatz des Bewusstseins" bei Reinhold lediglich metaphysich-psychologischer Natur, und während Beck den Nachdruck auf das Transscendentale legt, vermag doch auch er der Einheit des Bewusstseins nicht diejenige objective Fassung zu geben, welche in der Einheit des Grundsatzes allein begründet ist. Desshalb bleibt der Schwerpunkt bei dem Selbstbewusstsein, welches Fichte, den Kantischen Ausdruck des „allgemeinen Selbstbewusstseins" ausbeutend,

zu der Wurzel und der ausreichenden Quelle für allen Inhalt der Erfahrung macht.

Fichte hat allen Nachfolgern, Herbart nicht ausgenommen, das Programm gemacht, und seine Sprache ist überall nachwirkend. Nach dieser Grundansicht von dem schöpferischen, dem productiven Ich für alles Nicht-Ich der objectiven Welt wäre Kant der verdeutschte Descartes, und die Einheit des Bewusstseins nur der monadologische Ausdruck des *cogito*. Dagegen sagt Kant: „Das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können." Vorstellungen müssen da sein, und nicht etwa genügt es, dass sie da seien wie das *A* in dem Satze $A = A$, welches, bei Lichte besehen, doch vielmehr nur im Ich da ist. Aus dem Ich denke ist somit ein Bewusstsein geworden, welches das Ich empfinde und nehme wahr einschliesst und zur Voraussetzung hat. Es fehlt nun übrigens weder Fichte noch seinen Schülern an dem gesunden Menschenverstande, auf dieses Urrecht der Empfindung zu provociren; aber indem sie dasselbe ausüben, fallen sie dennoch immer wieder in den Cartesianismus des Denkens zurück und vermögen nicht, die verschiedenen Ansprüche des wissenschaftlichen Bewusstseins als solche einzutheilen, noch in der Einheit desselben zu vereinigen. So lange die Einheit des Bewusstseins persönlich gedacht wird, bleibt die ihr zugesprochene Objectivität unzulänglich, den Inhalt der Erfahrung zu entfalten, und der Schein und der Grund der Willkür und des spielenden Subjectivismus ist unvermeidlich. Es hilft nichts, dass das Ich als reines proclamirt und vom empirischen unterschieden wird; es bleibt, wie Hegel von Kant und Fichte sagt: „psychologischer Idealismus".

Die wissenschaftlich fixirte, unzweideutige Geltung der Objectivität verlangt die Einheit des Bewusstseins allein in der Bedeutung als Einheit der Grundsätze. Denn unter diesem Ausdruck kann sich nichts Persönliches, also auch nichts Psychologisches mehr verbergen. Grundsätze sind die Grundlagen der Naturgesetze, die „allgemeinen Naturgesetze". Die Naturgesetze objectiviren sich in den Kräften, und in diesen die Dinge der Natur. Also sind die Grundsätze die Grundlagen der Dinge. Und erst weil und wie zu Gesetzen Methoden gehören, fordern die Grundsätze auch ihre methodischen Bedin-

gungen, der Anschauung und des Denkens; stofflich ausgedrückt, des Mannichfaltigen und der synthetischen Einheiten. Als Elemente der Grundsätze gedacht, können diese aber nicht ferner als subjective Factoren vorgestellt werden; vielmehr begründet sich in ihnen der objective Charakter der Grundsätze, in den Methoden für die Constituirung der Gegenstände der Werth der allgemeinen Naturgesetze.

Und diese Grundsätze fordern einen obersten Grundsatz, und als solchen den der Einheit des Bewusstseins. Gerade das persönliche Verständniss der Einheit des Bewusstseins hat diese Nothwendigkeit klar gemacht. So lange die Grundsätze neben einander bestehen, kann man fragen, warum ihrer gerade nur so viele seien: wesshalb nicht auch solche bilden, welche allen besonderen Inhalt der Erfahrung beschreiben? Fichte hat in seiner kühnen Weise mit dem Anspruch nicht zurückgehalten, aller Forschung ihren Inhalt und ihre Methoden vorzuschreiben. Dagegen sollen die synthetischen Grundsätze nur als fundamentale Methoden gelten, nur formal zugleich objectiv sein. Nur jene allgemeinen Voraussetzungen liegen in ihnen, welcher die mathematisch-mechanische Forschung bedarf. Die besonderen Naturgesetze haben ihren letzten Grund in ihnen, aber keineswegs ihren ablesbaren Ausdruck.

Diesen Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen Gehalt der Erfahrung und dem bestimmten Inhalt derselben macht der oberste Grundsatz der Einheit des Bewusstseins als Einheit der Grundsätze deutlich. Alle Grundsätze nämlich entspringen aus dieser Einheit, die jedoch keine schaffende, sondern eine lediglich ideale, die Einheit des Gesetzes ist: dass wir Gesetze haben müssen, sofern wir Wissenschaft haben wollen — diesen schlichten Gedanken bedeutet die Einheit des Bewusstseins. Und dass wir das Substanz-Gesetz und das Causalitäts-Gesetz haben müssen, sofern wir mathematische Naturwissenschaft haben wollen, das lehrt die transscendentale Deduction, welche somit in der Forderung wurzelt: macht Gesetze! Diese Forderung ist die Einheit, aus welcher die Gesetze entspringen. Das ist der idealistische Charakter der Einheit des Bewusstseins als Einheit der Grundsätze. Die Einheit ist die Zusammenziehung aller Gesetzes-Einheiten und die letzte Quelle, aus der sie geschöpft sind.

Demgemäss liegen in der Einheit des Bewusstseins nur die allgemeinen Naturgesetze, auf denen die mathematische Naturwissenschaft beruht. Denn den besonderen Gesetzen des Schalles, der Elektricität präjudicirt die allgemeine Mechanik nicht, ausser dass sie mit ihr zusammenstimmen müssen. So haben die allgemeinen Naturgesetze ihre Einheit, in welcher die wissenschaftliche Erfahrung ihren Halt hat, von denen aus sie ihren Inhalt erweitern, aber nicht ihren Grund vertiefen kann; ausser in den allgemeinen Gesetzen selber. Gerade dem falschen Apriorismus gegenüber, der den besondern Inhalt der Erfahrung mit der allgemeinen Verfassung derselben verwechselt, ist die Einheit des Bewusstseins Warnung und Leuchte.

Es muss hervorgehoben werden, dass die Einheit des Bewusstseins nur für die synthetischen Grundsätze steht; aber nicht das moralische, oder gar das ästhetische *a priori* einschliesst. Vor Allem galt und gilt es, die Einheit der Erfahrung als die Einheit der mathematischen Naturwissenschaft zu constituiren, um an ihr die Norm zu gewinnen für alle Arten wissenschaftlicher Gewissheit, und für den auszeichnenden Werth objectiver Realität. Die Einheit des Bewusstseins als Einheit der Grundsätze gipfelt in dem Satze: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ Desshalb ist der kritische Idealismus eins mit dem empirischen, dem wissenschaftlichen Realismus. Der kritische Idealismus will in seinem theoretischen Ressort — und kein Standpunkt vermag dies gleich dem seinigen —: Realität begründen, Gegenstände der Erfahrung constituiren.

Unter den synthetischen Grundsätzen ist für diesen Zweck der Constituirung der Gegenstände keiner zu entbehren, kaum einer dem andern vorzuziehen; nur methodisch möchte der eine derselben alle Fragen und Schwierigkeiten *in nuce* enthalten. Das ist der als das „Postulat des Wirklichen“ ausgezeichnete Grundsatz, welcher auf die Empfindung recurrirt, in der Vereinbarung mit ihr das Wirkliche definirt, somit also den anscheinend subjectivsten Anhalt zum Ankergrund der Wirklichkeit macht.

5. Der Grundsatz der Anticipationen verbindet Realität und Empfindung zum Grundsatz der intensiven oder der Erzeugungs-Grösse.

Unter allen Mitteln des Bewusstseins ist Empfindung das unbeschreiblichste, zweideutigste und zugleich unabweislichste und am entschiedensten die Objectivität ansprechende und aussagende. Daher ist es das Fundament des Sensualismus und der Stein des Anstosses für den Idealismus. In der Kantischen Darstellung ist plan nur das Verhältniss der Empfindung zum Denken, nicht in gleicher Weise das zur reinen Anschauung herausgearbeitet. Die reine Anschauung kann jedoch die objective Gültigkeit, nicht allein für die Mathematik, sondern für die mathematische Naturwissenschaft „nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist.“ (S. 211.) Bei der empirischen Anschauung meldet sich aber wieder der dunkle Factor der Empfindung mit seinem objectiven Gegenbild, dem afficirenden Ding, und so scheint der Idealismus, der mit der reinen Anschauung so kühn begonnen hatte, am Ende sich doch wieder dem dogmatischen Realismus zu ergeben. Mit einem Worte: die transscendentale Methode scheint an der Empfindung zu scheitern.

Das war die Ansicht, welche, wie ich meine, den subjectiven Idealismus beflügelte. Man beachte das gesunde und berechtigte Selbstgefühl Fichtes den realistischen Vorurtheilen der unselbständigen Kantianer, besonders Reinholds gegenüber. Das gab ihm den Muth, den Idealismus Kants zu ergänzen, und wenn denselben Jene doch so halb verstehen konnten, in der Grundlage zu berichtigen. Es sollte, so schloss er mit systematischer Strenge, kein Factor zurückbleiben, der nicht in dem Bewusstsein enthalten wäre, durch das Bewusstsein nicht beschrieben werden könnte, wenn anders nicht Dinge schlechthin dasein, sondern Gesetze des Bewusstseins dieselben constituiren sollen. Nun erhoben sich von hier aus aber nach zwei Seiten und Ansichten Fragen gegen die Wissenschaftslehre.

Erstlich waren Schelling und Hegel nicht zufrieden, dass durch so vage und leichte „Kunststücke“ die Realität befestigt werden könnte. Das war ihnen die Philosophie der „Reflexion“ oder der „Subjectivität“. Das Reale sollte fester und tiefer im Idealen gegründet werden. So entstand die Tendenz der

Identitätsphilosophie aus dem Urtheil über den Mangel zulänglicher Objectivität in dem Grundsatze vom Ich. Und die aufrichtigsten, kräftigsten Sätze in Beider Lehren lassen sich aus diesem Urtheil verstehen. So wurde das Setzen des Realen vorzugsweise mit Fichtes eigenen Worten, im „An sich" und „Für sich" durchgeführt, und die Identität des Absoluten mit dem absoluten Erkennen sollte im letzten Grunde jene fatale Frage aus der Welt schaffen.

Andrerseits aber stellte sich für die Nüchternen durch diese Ausführungen nur um so schroffer blos der von Fichte begonnene überspannte Subjectivismus, der den gesammten Einzelinhalt der Erfahrung, „Luft und Wasser" aus dem Selbstbewusstsein ableiten — nicht allein zu können und zu dürfen, sondern zu sollen vermeinte. Dass die Aufgabe der Philosophie so schief gefasst werden konnte, darin sahen Jene das Unglück, das die Meisten auf Kant zurückschoben, der die „Quelle der Erfahrung verstopft" habe; derselbe Mann, welcher das bündige Wort gesprochen hat: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung."[1]) Auch hier erhob die Empfindung ihr Haupt, und setzte den Deductionen aus dem Selbstbewusstsein ihre Schranken.

Indessen damit war die Empfindung aus dem transscendentalen Apparate ausgeschaltet. Genügt es denn etwa zu sagen: Empfindungen seien gross oder müssen gegeben sein, oder Empfindungen seien wirklich? Gegebensein, transscendental verstanden, kann nur eine Bezogenheit des Bewusstseins auf seinen Inhalt bedeuten und bezeichnen.[2]) Und warum diese Gegebenheit stattfinde, angenommen werden müsse, das gerade ist das Problem der Empfindung. Empfindungen sind nicht wirklich, noch gar das Wirkliche; denn das Wirkliche ist das Thema eines synthetischen Grundsatzes, und Wirklichkeit oder Dasein sind von der Empfindung unterschieden, wie sie alle untereinander von der Substanz unterschieden sind.

Die Empfindung ist nicht das Wirkliche, aber ein Index des Wirklichen, und nicht bloss der lauteste, sondern auch der zum Anspruch berufene. Denn die Empfindung meldet

---

[1]) Prolegomena Bd. III. S. 153.

[2]) Vgl. „Princip der Infinitesimal-Methode" S. 18 ff.; 106 ff.

die Energie des Gegebenen an, welches letztere durch die reine Anschauung noch nicht ausreichend zum Worte gekommen ist. Das Gegebene der reinen Anschauung kann aber nur die Vorbereitung der Mathematik verbürgen. Den Uebergang zur Physik verlangt die Empfindung, welche, ihrem Anspruch nach, den Rapport mit einer in der Empfindung widerhallenden Aussenwelt ankündigt. Und auf solche afficirende, d. h. als afficirend gedachte Welt der Dinge kommt es uns in der Physik an; diese Dinge meldet die Empfindung.

Nun ist aber diese Meldung von Dingen nur der Anspruch, den der Index der Empfindung erhebt. Wie kann dieser Anspruch gerechtfertigt werden? das ist die grosse Frage, welche Idealismus und Realismus entzweit, so einig sie im Verlangen nach realen Dingen sein mögen. Dieses Recht liegt nicht mehr in der Empfindung, die nur ein Wort, und als Begriff nur ein Anzeichen ist. Die Befugniss zu solcher Begründung des „afficirenden“ Realen muss transscendental gegeben werden, in einem Grundsatze ausgezeichnet sein. So lange diese engste Bedeutung des Realen, wie die Empfindung es verlangt, transscendental nicht gewährleistet ist, solange ist die Einheit des Idealismus und Realismus kraft der transscendentalen Methode nicht vollzogen. Die Voraussetzung von wirkenden Dingen, auf welche die Empfindung antworte, muss schlechterdings in der transscendentalen Sprache definirt sein.

Denn freilich anders als in Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung kann die von der Empfindung verkündigte Bedeutung der Dinge nicht nachgewiesen oder nur beschrieben werden. Wie wir die Natur nur als Naturwissenschaft, die Gegenstände nur als Gegenstände der Erfahrung kennen, aber allerdings ebenso auch die Naturwissenschaft als die Bürgschaft der Natur, die Erfahrung als Quell der Gegenstände erkennen, so kann das Reale, was wir als den Gegenstand der Empfindung meinen, auch nur, und damit zureichend, in einem Grundsatze, der an seinem Theile die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, legitimirt werden. Das ist der Grundsatz der intensiven Grösse.

Was hat, so könnte man fragen, das Reale der Empfindung mit der Grösse zu thun? Dieser Frage begegnet der Begriff des Intensiven, in welchem die Kategorie der Realität sich vollzieht.

Zuvörderst also ist die Realität als eine Kategorie geltend gemacht. Eine mathematisch-mechanische Form des Denkens ist dasjenige, was wir Realität zu nennen haben. Das bedeutet zunächst negativ: jenes Setzen, womit die subjectiven Idealisten ihr Wesen trieben, ist in solcher wissenschaftlicher Bestimmtheit zu verstehen und zu behandeln. Die Realität, welche eine unersetzliche Forderung des Erkennens ist, muss als eine wissenschaftliche Forderung sich fixiren. Das Fabeln von der spontanen selbstschöpferischen Hervorbringung des Realen muss übersetzt werden in die wissenschaftliche Sprache von der methodischen Erzeugung desselben. Diese Prägnanz wohnt der Kategorie der Realität inne. Sie setzt eine Einheit, welche nicht wie die extensive Grösse, mit der die gemeine Geometrie arbeitet, eine solche der Mehrheit ist, sondern welche ohne Rücksicht auf Juxtaposition, als eine erste, eine erzeugende gilt.

Diese Denk-Einheit der Realität, von welcher alle sinnlich ausgebreitete Mannichfaltigkeit zu Einem Mittelpunkte des Realen zusammengeht, verbindet sich nichtsdestoweniger, um Grundsatz werden zu können, mit der sinnlichen Grundbedingung der Zeit, und reift damit zu demjenigen Grundsatze, welcher eine neue Grössenart entstehen lässt. Das ist aber der Sinn der intensiven Grösse: dass sie den Grund der extensiven darstelle, die letztere aus sich hervorgehen lasse; dergestalt, dass in ihr das Reale in derjenigen wissenschaftlichen Zurüstung der Physik übergeben werden kann, welche, in innerlicher Verbindung mit Voraussetzungen der Mechanik, die Infinitesimal-Rechnung vollbringt. In der Erzeugungs-Grösse, welche, in dem Unendlichkleinen entspringend, den Bewegungsgesetzen materieller Punkte sich darbietet, haben wir dasjenige Reale, welches wir wissenschaftlicher Weise in der Empfindung ansprechen; oder welches, von der Empfindung verkündet, wissenschaftlicher Bestimmung zugänglich wird. Eine tiefere gediegenere Realität giebt es in den verborgensten Gründen des Bewusstseins nicht. Und diese intensive Grösse, welche ausschliesslich und im Vorzug vor anderen Grundsätzen die Einheit des Bewusstseins zu beschreiben scheinen kann, sie ist in Verbindung mit den extensiven Zahl-Grössen das Fundament unserer Rechnung und somit das wichtigste Instrument für

alle wissenschaftliche Constituirung der Objectivität. So bestimmt, ist die Grösse der Unterbau des realen Gegenstandes.

An diesem Punkte wird die Einheit des Idealismus und des Realismus im kritischen System besonders einleuchtend. Der Realismus ist wissenschaftlich, dann bedient er sich in den Rechnungen mit dem Unendlichkleinen der intensiven Grösse und anerkennt damit den kritischen Idealismus. Andernfalls ist der Idealismus der „träumerische", der vom Schleier der Maja fabelt und Poesie mit Philosophie vertauscht. Oder andernfalls ist auch der Realismus oberflächlich, seiner Grundlagen sich nicht bewusst und des philosophischen Vermögens unmächtig, dieselben zu definiren. Das ist das Schicksal des Positivismus und der sogenannten Wirklichkeits-Philosophie, die nicht wissen, dass sie ein Räthselwort zu ihrem Systemnamen machen. Was ist das Wirkliche? Was ist das Positive? Das ist die Frage, deren Antwort die Philosophie geben soll. Jene könnten daher ein Fragezeichen auf ihre Titel setzen. Man soll jedoch nicht ein Besitzwort zum Namen eines Lehrgebäudes machen: den Anspruch auf das Wirkliche und Positive erheben alle, welche es ernst mit der Philosophie meinen. Man soll die Methode als das Auszeichnende hervorheben, aber nicht etwa mit dem *epitheton ornans* „wissenschaftlich". Denn auch wissenschaftlich will alle rechtschaffene Philosophie sein. Das hat Kant schon von der „Wissenschaftslehre" abgeschreckt.

In der Begründung der Empfindung, ihrem Ausdruck in der transscendentalen Sprache vollführt der kritische Idealist die Einheit von Idealismus und Realismus, welche übrigens nicht weniger auch von Berkeley angestrebt worden war. Die kritische Methode ermöglicht und vollbringt nur, was vor ihrer Anwendung jeder Idealist gewollt und geplant hat, wie nach ihrer Erscheinung die verwegensten Idealisten jene Einheit nicht minder als hauptsächliches Anliegen gehegt und gerühmt haben.

Eine besonders instructive Stellung nimmt diesem Grundbegriff gegenüber Herbart ein, der als Erneuerer der monadologischen Metaphysik demselben begegnen musste. Dem Schüler Fichtes ist vor Allem der Grundgedanke des Idealismus klar: „Wir sind in unsere Begriffe völlig eingeschlossen, und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale

Natur der Dinge. Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verschieden ist), der muss wissen, dass nach seinem Sprachgebrauche es kein anderes System giebt als Idealismus." [1]) Aber über die methodische Herkunft dieser „über die reale Natur der Dinge entscheidenden Begriffe" war er im Unklaren. Er verkennt die Legitimation und damit den abgeschätzten Werth der synthetischen Grundsätze. Indem er sie aus der psychologischen Einsicht herleitet, giebt es für ihn keinen Geltungsunterschied zwischen dem Begriffe der Substanz und dem des Einfachen. Er vermisst unter den Kategorieen die des Dinges, und bemerkt nicht, dass alle Kategorieen vielmehr Seiten des Dinges darstellen. Er glaubt, Kant sei „bis auf die Empfindungen zurückgegangen;" [2]) aber das Mannichfaltige der Empfindung und die Einheit des Bewusstseins „ständen nun einmal einander gegenüber." [3]) Er sieht nicht, dass die Einheit des Bewusstseins vielmehr die Empfindungen einschliesst und in der Art des intensiven Grundsatzes begründet, nachdem sie in der reinen Anschauung für die Geometrie präparirt worden waren. Diese legitimirende, aus den Vorbedingungen der Anschauung und des Denkens geschöpfte Kraft des Grundsatzes versteht Herbart nicht. Daher geht er wieder Leibniz' Wege, macht die intensive Grösse zu einer Art Monade und constituirt die Substanz kraft eines Begriffs, der nicht als Grundsatz beglaubigt, und demgemäss bei Kant als „Idee" abgeschieden ist: die Idee des Einfachen mit aller ihrer monadologischen Mitgift charakterisirt das Seiende. Und wie Herbart, dem Intensiven zusteuernd, an dem Einfachen scheitert, verwechselt, er den Realisirungsbegriff für das Bewusstsein und für die Empfindung mit einem Substanzbegriff in dem Bewusstsein und in der Empfindung. So tauchen an Stelle der intensiven Grössen die einfachen Realen, die Selbsterhaltungen der Seele auf. Durch welche „entscheidenden Begriffe" aber beweisen diese Wesen ihre Realität? Durch die Idee von einem „Ding an sich", nicht durch den Grundsatz von einem Gegenstande der Erfahrung.

---

[1]) W. W. Bd. I. S. 221.

[2]) Bd. VII. S. 537.

[3]) Ib. S. 534.

So scheint es, dass wir das Gerücht vom Ding an sich an der Schwelle der Erzeugungs-Grössen abweisen dürfen; denn diese lassen sich in der extensiven Welt als Gegenstände bestimmen. Indessen das Ding an sich will mehr fragen und mehr bedeuten, als was der Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft leisten soll. Die „Aufgabe“, die das Ding an sich stellt, bedarf daher noch einer Specialisirung, die über die synthetischen Grundsätze überhaupt hinausführt.

6. Die Errichtung der regulativen Zweck-Ideen neben und unterschieden von den synthetischen Grundsätzen erledigt die Ansprüche des Ding an sich für die Natur-Teleologie und für die Ethik.

Unter allen kritischen Grundbegriffen ist der der Idee doch vielleicht am meisten missverstanden worden. Freilich scheint der Geltungswerth der Idee auch am meisten zwischen zwei Stühle gesetzt: die Beiworte „nur“ und „sogar“ verrathen dieses Doppel-Gesicht. Aber dieses Sogar, diese Steigerung in der Geltung der Idee, sodass sie das Ding an sich ersetzen könne, lässt sich nur an der Klimax vom Bedingten zum Unbedingten ermessen. Diese Idee des Unendlichen, wie die Idealisten das Unbedingte vorzugsweise nannten, nahmen sie für blossen „Glauben“, der seit Jacobi mit Recht philosophisch-wissenschaftlich in schlechtem Rufe stand. Wenn Philosophie Wissenschaft bleiben soll, so dürfe, meinten sie, das Unendliche nicht Glauben bleiben. So richtete Schelling jener Idee gegenüber das „Absolute“ auf, um in demselben Idealismus und Realismus zu vereinigen, und allen Zweifel an der Realität mit der Wurzel auszuschneiden. Das Erkennen habe nichts Geringeres zu seinem Inhalt als das Absolute, und dieses sei gleich dem in seinem Gegenstande absoluten Erkennen. Aehnlich soll bei Hegel der Begriff als das Absolute den Gegensatz von Sein und Wissen ausgleichen. Aber bei beiden Tendenzen geht der Wissenschaft, welche sie dem Glauben gegenüber erhalten wollen, nicht nur das Kriterium, sondern auch der Gegenstand verloren

Denn das Unendliche muss als solches zu dem Endlichen Beziehung behalten, wenn es als ein Element des Wissens gelten soll. Und in dieser Beziehung auf das Endliche führt sich dieselbe Unterscheidung durch, welche wir als die allgemeine Geistesdisposition Kants bezeichnen möchten: das scharfe Ge-

fühl für die disparaten Gebiete von Erfahrung und Sittenlehre. Die Idee als solche repräsentirt den Zweckgedanken. Derselbe muss sich in der Erfahrung anders brauchbar machen als für die sittlichen Fragen. Und gerade in dieser Unterscheidung, die keineswegs einer gänzlichen Trennung gleichkommt, bewährt sich die Einheit des Systems.

Die Zweckmässigkeit der Naturformen ist der Grundbegriff der Naturbeschreibung, ähnlich dem Substanzgedanken in der Naturlehre. Aber freilich der Substanzgedanke verbindet sich mit dem Grössenbegriff zum Grundsatz vom Quantum der Materie, während die Zweckmässigkeit eine Regel für die Forschung bleibt. Das mechanische Gesetz lässt sich allenfalls in der Kraft und Masse objectiviren. Wer in gleicher Weise die Idee des Zwecks schematisiren wollte, könnte sie vielmehr nur symbolisiren, das Objectiviren müsste hier zum Personificiren werden. Der Zweck, als Ding an sich gedacht, hat vielmehr nur Sinn als Person an sich. Die Person aber bezeichnet freilich eine wichtige und unerlässliche Anforderung, nur richtet die dogmatische Teleologie dieselbe an eine falsche Adresse. Nicht die Naturformen verdienen solche Auszeichnung. Wenn jedoch ihr Schöpfer dieselbe erfordern soll, so kann für diesen nicht physikotheologisch der Grund in den Naturdingen liegen; denn die Wissenschaft wenigstens von den Naturformen kommt mit der „formalen Zweckmässigkeit“ aus, und hütet sich mit Fug, personenartige Kräfte in ihre Beschreibungen hineinzutuschen. Die Dinge sind nimmermehr Personen.

Personen erstehen ausschliesslich in derjenigen Betrachtung, welche man Ethik nennt. Diese bedarf der Zweckidee. Und in der Ethik heisst der Zweck Freiheit. Diesen Grenzbegriff, dieses Noumenon, dieses Unbedingte stellt die Zweckidee der Freiheit als des Grundbegriffs der Ethik dar. Personen, sittliche Wesen, das will sagen, Wesen unter dem Gesichtspunkt der Ethik gedacht, sind Endzwecke. Hier ist die Objectivirung des Zwecks in der That die Personificirung desselben. Personen sind nicht Dinge. Dinge gehören dem Mechanismus an. Personen sind als solche niemals blos Mittel, sondern immer zugleich Zwecke. Das sind die Dinge an sich, welche allein als solche wir verstehen und verstehen sollen von allen Wesen, die wir kennen.

Und von dieser ethischen Geltung der Zweckidee aus eröffnet sich ein Licht auf das Ding an sich, welches man schon innerhalb der Naturteleologie anrufen möchte. Jedoch nur als „Oberhaupt im Reiche der Zwecke" kann der moralische Welturheber gedacht werden. Nur wegen des geforderten Zusammenhangs derjenigen gesicherten und verbürgten Zweckmässigkeit, welche im Reiche der Zwecke besteht, mit der weniger nothwendigen, welche das Reich der Naturformen regulirt, postuliren wir ein Unbedingtes eigener Art, den göttlichen Zweckurheber der Natur. „Nach Vollendung der Naturwissenschaft" sagt Kant; und nach Vollendung der Ethik, sagen wir in seinem Sinne und sonstigen Wortlaut. Die Vollendung beider repräsentirt das Ding an sich der Gottesidee.

Schon Fries hat die wissenschaftliche Tendenz der Ideenlehre verfehlt. Hierbei scheinen zwei Momente bestimmend gewesen zu sein. Erstlich hat er bei aller Polemik gegen Schelling doch dessen Indifferenzirung von Mechanismus und Organismus günstiger aufgenommen, als man dies bei seinem lebendigen Verständniss der mathematischen Naturwissenschaft hätte erwarten können. Herbart hat nicht verfehlt, ihn darüber hart zur Rede zu stellen.

Diesen Fehler hat Apelt zu verbessern gesucht, indem er freilich dadurch auch Kants Ideenlehre zu berichtigen vermeinte Er glaubte nämlich, die Ideen hätten bei Kant nur subjective Gültigkeit, weil sie nur als erschlossen angenommen werden. Er findet es „ungereimt", dass die Wissenschaft sich die Prämissen ihrer Schlüsse selber solle geben können; während dies doch gerade die Bedeutung der Vernunft ist, die Vollendung des Bedingens in der Induction zu fordern. Darin gerade ist sie objectiv in ihrem Reguliren: nämlich Naturformen als solche objectivirend. Apelt aber sagt: „Unsre Vernunft hat in sich ein Princip, sich die Dinge vorzustellen unabhängig von der Beschränkung unsrer Sinnlichkeit."[1]) Dieses Princip ist der „Grundsatz der Vollendung", den er nicht als Aufgabe versteht. Desshalb kommen die Vorstellungen als Ideen des Absoluten zu Tage, während die unmittelbare Erkenntniss der Vernunft

[1]) Metaphysik S. 378.

„dunkel" ist. So ist seine Auffassung der Ideenlehre die consequente Nachwirkung seiner Apperceptionslehre.[1])

Ferner aber erfasste Fries den sittlichen Gehalt der Ideen, den Jene verkannten, und betonte mit Eifer und Einseitigkeit die Bedeutung der Idee für Ethik und Aesthetik. So nothwendig dies war, und so strahlend sich im Andenken der Geschichte dieses Verdienst erhalten wird, so darf dennoch nicht ausser Betracht bleiben, dass die Einheit des Systems darunter gelitten haben möchte. Die Ueberwindung aller realistischen wie aller spiritualistischen Ansprüche kann nur durch den kritischen Idealismus erreicht werden, der allein die Antinomie schlichtet.

In wissenschaftlich nüchterner und ethisch reifer Gesinnung hat Apelt dies erkannt und ausgesprochen, indem er den mechanischen Naturalismus und die „Werthschätzung", wie Fries sagte, der Ideen gegen einander abgrenzt. „Einer, einer auch aus unsrer Mitte hat dem deutschen Volke das grosse Geheimniss enthüllt. Kant fand den „transscendentalen Idealismus", eine neue, höhere, nie geahndete Weltansicht, welche mit wissenschaftlicher Sicherheit die religiösen Ideen den physikalischen Vorstellnngsweisen verband und das Räthsel der Welt löste. Es wird sich zeigen, dass unsre geometrischen Konstruktionen nicht vermögen, das ganze Zauberbild der Natur in seine einzelnen Züge aufzulösen, dass allen unseren wissenschaftlichen Kombinationen entschlüpft die holde Anmuth der Farben, die den blassen Marmor der Natur umschwebt und die Schönheit der Gestalten."[2]) In solcher Kraft und Würde der Sprache lässt sich die Schärfe und Klarheit des Gedankens vernehmen. Und gegen diese Sprache, wie gegen den Gedanken ist die Dialektik, die sich über Lotzes Grundwort vom „Sinn der Welt" spinnt, ein Symptom des allgemeinen philosophischen Rückschritts. Der „Sinn der Welt" ist auszulegen, er ist nicht offenbar. Und für denselben giebt es zwei Haupt-Arten von Auslegung: die mathematisch-mechanische und die teleologische. Diese aber gliedert sich in drei Unterarten: die Naturteleologie, die moralische, und als eine besondere Art die ästhetische. Bei Lotze

---

[1]) Vgl. oben S. 379 ff.

[2]) Die Epochen der Geschichte der Menschheit 1845. Bd. I. S. 305.

ist es charakteristisch, dass er ähnlich wie Schelling auf die „ästhetische Gerechtigkeit“ als die *ultima ratio* recurrirt[1]), wie denn bei ihm auch das „natürliche Wahrscheinlichkeitsgefühl an letzter Stelle über alle unsere philosophischen Unternehmungen richtet.“[2])

So ist in genauer Abgrenzung der verschiedenen Arten der Bausteine und ihrer Competenzen das System des transscendentalen Idealismus gegründet. Seine Einheit mit dem empirischen Realismus erscheint uns nunmehr als geringerer, beinahe unzulänglicher Ausdruck des Systems. Indessen ergeht doch noch heute, wie zu Kants Zeiten, der Vorwurf des Subjectivismus gegen den Transscendentalismus oder der demselben entsprechende von dem „Widerspruche“ des Systems. Daher halten wir es nicht für überflüssig, mit der Entwickelung der Kantischen Ausführungen in dieser die Objectivität seiner Lehre vertheidigenden Richtung diese Betrachtungen abzuschliessen.

Was ist der greifbare Unterschied des transscendentalen von dem gemeinen Idealismus?

Der gewöhnliche Idealismus besteht hauptsächlich in dem Gedanken, dass alle Erfahrungserkenntnisse uns keine Wahrheit geben, sondern dass diese allein durch die Ideen der reinen Vernunft verbürgt sei. Indessen, dieser allen Idealisten gemeinsame Satz ist nicht ein anfänglicher Ausgangspunkt des Denkens, sondern derselbe ist vielmehr der Schluss aus einer *toto coelo* verschiedenen Annahme. Es ist ein Censor-Verdienst Kants, auf diesen Gedanken hingewiesen, und den Widerspruch, der in dem gewöhnlichen Idealismus steckt, aufgedeckt zu haben.

Der gewöhnliche Idealist geht nämlich vielmehr von der Voraussetzung aus, dass das sinnlich Erscheinende das Reale sei. Aber, so folgert er weiter, dieses Reale kann nicht das wahrhafte Reale sein. Denn dieses muss unabhängig von unserer sinnlichen Anschauung bestehen können, da ja vollends — und hier beginnt die zweite Wendung des idealistischen Gedankens — die sinnliche Anschauung täuscht und trügt. Sie kann daher nicht das Mittel sein, die Dinge in ihrer Essenz zu erreichen: folglich liegt die wahre Realität jenseit der sinn-

1) Metaphysik S. 175 ff.

2) Ib. S. 14.

lichen Erfahrung, in den Ideen einer anders gearteten Erkenntniss. An diesem Endpunkte erst wird Idealist, der im Anfang Realist war. Vor allem bestand ihm die Welt der Erscheinungen als die Welt des Realen; nicht das Ausser- geschweige das Uebersinnliche nahm er ursprünglich als real an, sondern das sinnlich Gegebene. Nachdem er es aber hingenommen, sucht er es zu begreifen, und findet jetzt, dass seine Erfahrung, die Vorstellung, die er von den Mitteln seiner Erfahrung hat, das Bestehende nicht bewähren könne. „Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssen, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen.“ (S. 513.) Dieses seines Ausgangspunktes wegen verdient der gewöhnliche Idealist den Beinamen des empirischen, strenger und genauer, des materialen. Denn dieser sein Ursprung verfolgt ihn. Auch seine Ideen haften, kleben am Materiellen.

Indem er die reale Welt, die sein empirischer Sinn umfangen hielt, auf einem andern Boden als dem der Erfahrung, begründen will und doch nimmermehr befestigen kann, unternimmt er seinen Scheinflug über die Grenzen aller Erfahrung hinaus, und ruft feinsinnliche Substanzen als übersinnliche Ideen aus. Dieser vernichtende Ausdruck des Feinsinnlichen rührt von Kant her. Feinere Freuden als nicht sinnliche bezeichnen zu wollen, sagt er in der Kritik der praktischen Vernunft, „ist gerade so, als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben.[1]) Die „überfeine“ Materie bleibt Materie; und der empirische Idealist ist in der Psychologie, wie in der Kosmologie, was er zu Anfang gewesen war: ein empirischer Realist.[2])

---

[1]) Bd. VIII. S. 132.

[2]) Der Ausdruck „transscendentaler Realist“ ist ein derbes Symptom.

Anders der transcendentale Idealist. Dieser geht von der wissenschaftlichen Erfahrung aus. Sein erstes Wort ist: womit alle Erkenntniss anfangen muss, daraus braucht sie nicht zu entspringen. Und so ist sein erster Schritt die Abstraction von der Materie der Erfahrung. Diese ist ihm nicht der Anfang alles Denkens. Er nimmt nicht zuerst die Welt der Dinge hin, vor aller Erfahrung, um sie hinterher mit der Erfahrung in ihrer etwaigen apriorischen Wahrheit zu begreifen — ein unmögliches Verlangen! Und weil er nichts Anderes und Nichts früher wissen mag, als die Möglichkeit der Erfahrung, desshalb kehrt sich in seinem kopernikanischen Geiste die Ordnung der Reflexionsbegriffe Materie und Form um: das Erste, was zu suchen ist, ist die Form des Gesetzes als die Form der Erfahrung. Diese ist das wahre *a priori*. Um diese muss der Gegenstand gedreht werden, in der Drehung um diese entstehen.

Nach den Erfahrungen, die wir an der nachkantischen Philosophie gemacht haben, könnte hier nun gefragt werden: also wird die Realität aus den selbstschöpferischen Begriffen erzeugt, und so sollte der Idealismus abgewendet sein?

Aber das ist eben das Unglaubliche, dass man Kant so ganz und gar verfehlen konnte. Nicht in den Begriffen allein, sondern ebenso in der Sinnlichkeit wird das *a priori* entdeckt; und dadurch die intellectuale Anschauung unmöglich gemacht.

Das hat Kant deutlich ausgesprochen, dass der empirische Idealismus durch die Apriorität der Sinnesanschauung in seiner Wurzel, in der intellectualen Anschauung untergraben wird. „Der eigentliche Idealismus“, sagt er im Anhang zu den Prolegomenen, „hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöset, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer, (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der

der bis zu diesem Grade keineswegs zu billigenden Freiheit, welche Kant dem Sprachgebrauche liess, indem er diesem Worte eine neue Bedeutung zuerkannte. (Vgl. oben Seite 135.)

Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch *a priori* anschauen sollten.“[1]) In diesem Satze tritt das volle Bewusstsein von der Bedeutung des transscendentalen Idealismus an den Tag, der, weil er in der apriorischen Form der Sinnlichkeit seinen Grund hat, der „formale“ Idealismus genannt wird.

In der ersten Ausgabe der Kritik nennt Kannt seinen Idealismus: den „transscendentalen“ und setzt denselben dem „empirischen“ entgegen, unter welchem letzteren der „dogmatische“ und der „skeptische“ unterschieden werden. In den Prolegomenen hingegen, welche die inzwischen hervorgetretenen Missdeutungen des transscendentalen Idealismus und die Verwechslungen desselben mit dem empirischen an vielen Stellen abwehren, nimmt diese frühere Distinction den alle ferneren Entwickelungen des idealistischen Denkens bestimmenden Ausdruck an: der „kritische“ Idealismus ist ein „formaler“ und in diesem Betracht das Gegentheil des empirischen, als des „materialen“. Diese Distinction wird sodann in die zweite Ausgabe der Kritik mit der Bemerkung aufgenommen: „In manchen Fällen scheint es rathsam, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Missdeutung zu verhüten.“ (S. 401.) Und auf Grund dieser Unterscheidung wird endlich in der Einschiebung „Widerlegung des Idealismus“ der materiale in den „problematischen“ des Cartesius und den „dogmatischen“ des Berkeley geschieden; (S. 197) während der cartesianische an der angeführten Stelle der Prolegomena noch der skeptische heisst.

Kehren wir jetzt nun zu unserer oben aufgeworfenen Frage zurück. Was ist der greifbare Unterschied des empirischen Realismus von dem Idealismus? Der Unterschied ist zu greifen in der apriorischen Sinnesanschauung. Die Kategorie allein macht den Gegenstand nicht: die sinnliche Anschauung ist in ganz gleichberechtigter Weise formale Bedingung der Erfahrung. Der formale Idealismus ist es, welcher den transscendentalen vom empirischen unterscheidet und — zum empirischen Realismus macht.

---

[1]) Bd. III. S. 155. Man vergleiche den ganzen Anhang zu den Pro-

Aber eine andere, schwere Bedenklichkeit macht sich jetzt wieder geltend. Allerdings fordert der Gegenstand die sinnliche Anschauung, in der er „gegeben" sei. Aber ist er denn in dieser weniger Vorstellung, weniger blose Erscheinung? Und liegt es nicht im Begriff der Erscheinung, Erscheinung von Etwas zu sein?

Es ist wahr, die Frage nach dem der Vorstellung correspondirenden Gegenstande hat jetzt einen andern Sinn. Der Gegenstand, den wir von den Wahrnehmungen, deren „Inbegriff" er lediglich ist, absondern, ist nicht mehr das in der sinnlichen Erscheinung Reale. Denn jenes Reale im Raume, die Materie, kennen wir bereits hinlänglich als „blose Form oder eine gewisse Vorstellungsart" (S. 324) Die Frage ist nicht mehr: wie kann eine „ausser uns befindliche, ganz fremdartige Ursache" die innere Vorstellung eines äussern Gegenstandes bewirken? Denn in dieser Frage nehmen wir die Erscheinungen als ein Reales, und als die Ursache unserer Vorstellungen an. Die Wirkungsart dieser Ursache kann sodann nicht erklärt werden. Aber die ganze Schwierigkeit ist durch die realistische Hypostasirung der Materie entstanden. Die transscendentale Frage geht vielmehr dahin: wie kann ein denkendes Subject überhaupt eine äussere Anschauung haben?

Und diese Frage lässt nur die eine Lösung zu, welche darauf eingeschränkt ist, die Möglichkeit der Erfahrung und zwar als Wissenschaft, nicht als Art und Weise des Erfahrens zu erklären: der Raum ist als Methode der Anschauung apriorische Form der Sinnlichkeit und somit formale Bedingung der Erfahrung. Entschlägt man die Frage ihrer einzig möglichen Richtung auf den methodischen Werth der Erkenntnissart, so verliert sie allen Sinn. In dieser Beziehung sagt Kant: „auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff

---

legomenen. „Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht."

von ihm bekommen werden." (S. 330) Es ist dies die Frage nach der Bewusstheit[1]).

Indessen, wenn auch das erste Product der Projection unserer räumlichen Vorstellungsart, die Materie, selbst nur als „eine gewisse Vorstellungsart" zugegeben wird, so ist sie doch immer die „Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes." Da nun aber dieser unbekannte Gegenstand = x ist[2]), so scheint alle Realität aus ihrem letzten Schlupfwinkel getrieben; weder im eigenen Selbst, noch in der Welt der Dinge giebt es einen sogenannten festen Punkt, an den das menschliche Wissen gehängt werden könnte. Der formale Idealismus bedroht die Vernunft mit dem allergefährlichsten Skepticismus. Er vernichtet nicht nur die materiale Welt, sondern er lüftet auch den Hintergrund, aus welchem der empirische Idealismus, dem Vorgeben nach, die Realität hervortreten liess. Wenn der Gegenstand, dessen Erscheinung der empirische ist, ein transscendentales Object = x sein soll, dann wird, in Folge dieser Degradation der wirkenden Ursache, die Erscheinung zum — Schein. Dieser Einwand, von Kant selbst an vielen Stellen zurückgewiesen, und dennoch oftmals wiederholt, muss genau erwogen werden, wenn der kritische Idealismus verstanden werden soll.

Es verdient Beachtung, dass Kant gegen diesen Vorwurf mit unverholener Bitterkeit sich verwahrt hat. Dieser Einwurf ist das Motiv des Streites, die Quelle des Irrthums. Wie schwer es sei, diese Quelle zu verstopfen, das hat er mehrfach ausgesprochen; aber er glaubte, sie doch so unverkennbar blossgelegt zu haben. Das ist der „psychologische Antagonism", den Schiller beschreibt: „der, weil er radical und in der innern Gemüthsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte; . . . der es dem Philosophen, auch wenn er alles gethan hat, unmöglich macht, allgemein zu überzeugen."[3]) Kant hatte „Alles gethan"; und doch sah er sich verkannt. Da ist ihm die Menschlichkeit begegnet, den guten

---

[1]) Vgl. oben S. 207.
[2]) Vgl. oben S. 305.
[3]) Bd. XII. S. 207. ed. Cotta, 1867.

Willen der Gegner „beinahe“ zu verdächtigen. „Nach dieser nothwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Missdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.“[1]) Und fünfzehn Jahre später schreibt er in der Anthropologie: „Daher erkenne ich mich durch innere Wahrnehmung immer nur, wie ich mir erscheine; welcher Satz denn oft böslicher Weise so verdreht wird, dass er so viel sagen wolle: es scheine mir nur (mihi videri) dass ich gewisse Vorstellungen der Empfindungen habe, ja überhaupt, dass ich existire.“[2]) Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein ist der Unterschied zwischen transscendentalem Phaenomenalismus und mystischem Skepticismus.

Kants Widerlegung beschränkt sich auf die Hervorhebung des Irrthums, dass der Schein überhaupt auf Rechnung der Sinne komme könne. Nur in der Beurtheilung des Verstandes könne die Erscheinung zum Scheine werden. Die Sinne stellen uns den Gang der Planeten bald rechtläufig, bald rückläufig vor, darin ist weder Wahrheit, noch Schein; dieser entsteht dem guten „Berkeley“, weil er, was blosse Erscheinung des Sinnes ist, vorweg zur Realität macht. Aber das Reale ist zugleich ein Grundbegriff des mechanischen Denkens. Die Sinne, als solche, haben in günstigster Deutung nur Formen der reinen Anschauung. Wenn wir heute von Sinnestäuschungen reden, so geschieht dies mit derselben Ungenauigkeit, welche in der von materialistischer Seite verfochtenen Wahrheit der Sinne überhaupt liegt. Diese ist nicht die Apriorität der Sinne, mit welcher vielmehr andere formale Bedingungen der Erfahrung verbunden werden.

Es ist von Wichtigkeit, diesen Einwand vom Scheine an der geeigneten Stelle zu machen: gegen den ästhetischen Lehrbegriff passt er nicht. Nur im Zusammenwirken der Begriffe und Urtheile der Erfahrung wird die eine Vorstellung zur scheinbaren, die andere zur objectiv gültigen. Wenn wir nun aber diesen Zusammenhängen nachgehen, und gerade in ihnen den Schein finden, ist auch dann noch jene „Protestation so

---

1) Bd. III. S. 47.
2) Bd. VII, 2. S. 30.

bündig und so einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde"? Die Steigerung der Frage, wenn dieselbe von Seiten der Kategorieen erhoben wird, soll jetzt erwogen werden.

Der Gegenstand wird in der Sinnlichkeit gegeben und durch die Kategorie gedacht. Ist er nur im Raume gegeben, so ist er ein blosses „Hirngespinnst"; ist er nur in der Kategorie gedacht, so ist er eine „blosse Gedankenform"; in beiden Fällen ohne jeglichen Inhalt. Fragen wir in der Aesthetik: wie kommen wir zum Gegenstande? so werden wir auf die Kategorie vertröstet; und fragen wir in der Logik: wie kann der Gegenstand gegeben sein? so werden wir auf die apriorische Raumesanschauung zurückgewiesen. Aber in dieser ist er bloss Erscheinung. Empfinge er nun in der Kategorie einen realen Hintergrund, dann wäre er solchergestalt die Erscheinung eines Realen. Da aber der Gegenstand, den wir noch hinter der Kategorie suchen und setzen, nur in Folge der Kategorie selbst entsteht, durch die Begriffe der Realität, Causalität und Substanz, mithin nur als ein transscendentales Object = x gelten kann, so lautet der Einwurf jetzt: da das Ding an sich nur eine Ausgeburt der synthetischen Einheiten ist, so ist doch am Ende der Gegenstand, sofern er durch die Kategorie gedacht wird, nicht Gegenstand einer Erscheinung, sondern Schein. Von einem wirklichen Ding an sich könnte er Erscheinung sein; von einem transscendentalen Object = x muss er doch wohl Schein heissen?

Das Motiv dieses Begriffs ist das Desiderat eines Dinges an sich, unabhängig von unserem Vorstellen, geschweige dass es abhängig sein sollte lediglich von der Verfassung der wissenschaftlichen Erfahrung. Wenn nun das Bedürfniss nach jenem souveränen Ding durch das Schlussverfahren befriedigt werden muss, so ist es, soviel sieht man bereits, nicht zu erreichen. Daher stützt sich der empirische Idealismus mit guter Einsicht auf das „unmittelbare Selbstbewusstsein". Es muss demgemäss das Recht des kritischen Idealisten, jene so gefasste Consequenz abzulehnen, an der Lösung gemessen werden, welche die gegnerische Ansicht ihrerseits zu leisten vermochte.

Cogito ergo sum — soll kein Schluss sein; denn alle vermittelte Erfahrung sei allerdings Schein. Es ist daher zu prüfen, ob das unmittelbare Selbstbewusstsein, in welchem die

Gewähr für die absolute Realität der Ideen liegen soll, sich als dasjenige halten lässt, was es zu sein vorgiebt: unmittelbar. Der Angriff des kritischen Idealismus geht darauf, den Satz des empirischen als durch einen Schluss entstanden nachzuweisen.

Rücksichtlich dieser Nachweisung unterscheidet Kant den skeptischen Idealisten, als einen „Wohlthäter der menschlichen Vernunft", vom dogmatischen. Die Einwürfe des Ersteren gegen die unmittelbare Wahrnehmung der Materie bereiten die Einsicht vor, dass alle unsere Wahrnehmungen, die inneren nicht weniger als die äusseren, nur soweit auf einem unmittelbaren Bewusstsein ruhen, als sie bloss ein Bewusstsein dessen sind, was unserer Sinnlichkeit anhängt. Jenes Ich, an welches sich der Empiriker des Idealismus anklammert, wie der des Materialismus an die Materie, ist ebensowenig ein Ding an sich, als die Materie. „Es ist nur eine Subreption des hypostasirten Bewusstseins", wenn ich die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken halte. „Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst." (S. 303) Giebt es nun aber kein Selbstbewusstsein, aus dem der empirische Idealist unmittelbare Gewissheit schöpfen könnte für jene Realität, welche er in seinem entlarvten Charakter als ursprünglicher Realist den empirischen Dingen geliehen hatte, so giebt es keine Rettung für die Absolutisten, so wenig in der Idee, wie in der Materie, in dem transscendentalen Subject = x, wie in dem transscendentalen Object = x.

Jenes blosse intellectuelle Ich ist alsdann nur die „formale Bedingung des Zusammenhangs meiner Vorstellungen"; sofern es Inhalt hat, besteht das Selbstbewusstsein aus dem Mannichfaltigen des Sinnes. Das unmittelbare Bewusstsein des Selbst ist demnach vielmehr das Bewusstsein des in der innern Anschauung gegebenen Mannichfaltigen, auf welches wir nicht zu schliessen brauchen, da es uns in der reinen Form gegeben ist; freilich aber auch nur „gegeben", wobei es ein „Hirngespinnst" bleiben kann. Wenden wir nun, um aus den Hirngespinnsten Gegenstände zu machen, die Katagorieen auf diese Erscheinungen unseres Sinnes an, so werden sie

zu Erscheinungen eines unbekannten Etwas, welches lediglich geschlossen, nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. „Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein hinauszugehen und etwas mehr, als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin das *Cogito ergo sum*, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten lässt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äusserlich heissen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchen alles ausser einander, er selbst aber der Raum in uns ist. Für diesen transscendentalen Idealismus haben wir uns schon im Anfange erklärt. Also fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie eben so auf das Zeugniss unseres blossen Selbstbewusstseins anzunehmen und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken;) denn sie sind beiderseitig nichts, als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmungen (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." (S. 314)

Man hat in den angeführten Sätzen einen neuen Beweis für die systematische Harmonie, welche zwischen der ersten und der zweiten Ausgabe der Kritik besteht. Die „Widerlegung des Idealismus" enthält nichts Anderes, als was hier in den Paralogismen der ersten Bearbeitung gesagt war[1]). Man sieht

[1]) Dagegen K. Fischer: „Dies war die schiefe Richtung, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik nahm." (Geschichte der neuern Philos. 2. Aufl. Bd. III. S. 430, 478 ff.) In der dritten Auflage, ganz besonders aber in der als „Kritik der Kantischen Philosophie" auch separat erschienenen Einleitung zu Bd. V (S. 59—75) hat K. Fischer seine Ansicht, nach seiner Schreibweise, ausgeführt. Diese Darlegung ist so grundverkehrt als Kant nach ihr erscheint. Der „Widerspruch", den Fischer im Begriffe der Materie findet, möchte ein literarisches Missverständniss genannt

hier deutlich, in welcher Meinung Kant gegen den empirischen Idealisten den Spiess umkehrt. Die Anfangsworte der ersten Anmerkung zum Beweise des empirischen Realismus zeigen, wo hinaus der Gegenbeweis will. „Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, dass das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird." (S. 209) Wenn nur der Schein vermieden werden soll, den das unmittelbare Selbstbewusstsein heben kann, so ist die Realität vollauf gerettet. Will man dagegen den Schein in der Art ausgeschlossen haben, dass die Erscheinung von einem erkannten Gegenstande reflectirt werde, dann ist alles Bemühen vergeblich. Der Schein bleibt, — aber er heisst vielmehr Erscheinung.

Bisher haben wir uns jedoch nur in der Defensive gegen den empirischen Idealismus gehalten. Dies geht so lange als in dem transscendentalen Objecte nur das negative Moment beachtet wird. „Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, dass unserer Wahrnehmung der Gegenstand ausser uns (in stricter Bedeutung) entspreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, so würde es doch nicht von uns vorgestellt und angeschaut werden können, weil dieses den Raum voraussetzt, und die Wirklichkeit im Raume, als einer blossen Vorstellung, nichts Anderes als die Wahrnehmung selbst ist." (S. 318.) Dieses Verhältniss in dem erkenntnisskritischen

---

werden dürfen. In den Paralogismen wird die Materie Vorstellung genannt, weil sie dem Idealisten, der von der Apriorität der Sinnlichkeit ausgeht, als solche erscheinen darf. In der „Widerlegung des Idealismus" dagegen handelt es sich um den empirischen Idealisten, der das Mannichfaltige der Anschauung als eine apriorische Bedingung nicht anerkennt. Diese sinnliche Grundbedingung wird demselben daher unter dem zusammenfassenden Ausdruck des Beharrlichen zu Gemüthe geführt. Diese Ausführungen gelten dem besondern polemischen Zwecke; zugleich aber sind sie in der 2. Aufl. an ihrem Platze. Denn nunmehr ist kraft der transscendentalen Disposition der Realismus als Wissenschaft gesichert. Transscendental ist und bleibt die Materie Vorstellung; transscendental ist jedoch die Materie keineswegs in gleicher Weise Vorstellung, wie etwa das *cogito* der innern Erfahrung, wie das Ich des empirischen Idealismus. Diese sind die „blosse Form des Zusammenhangs der Vorstellungen"; jene aber ist der in reiner Anschauung gegebene Inhalt der Vorstellungen, an dem allein und ausschliesslich das Ich sich auferbauen könne.

Werthe beider Ansichten ändert sich jedoch, wenn wir auf den positiven Gehalt des unbekannten Etwas unsere Aufmerksamkeit richten.

Indem die kopernikanische Kritik die wahrhafte Bewegung des Gegenstandes um die Methoden des Geistes erkennen liess, deckte sie zugleich den Grund des natürlichen Phaenomens auf, dass wir das gemeinsame Correlat unserer Sinne und unseres Verstandes zum Absoluten einer Natur machen. Und dieses Phaenomen unseres Denkens erweist sich als derart natürlich, dass es, obzwar erkannt, dennoch den täuschenden Schein bewahrt. Wie, Kopernikus zum Trotze, für unsere Sinne noch immer die Sonne sich bewegt, so bleibt der transscendentale Schein des absoluten Gegenstandes, obwol wir genau wissen, dass er aus den Formen unseres Selbst ausstrahlt. In Rücksicht auf die Möglichkeit der Erfahrung erkennen wir es als die „Naturbeschaffenheit“ des Sinnes, äusserlich anzuschauen; in derselben Rücksicht als die Natur des Verstandes, die synthetische Einheit in einem Gegenstande zu knüpfen. Daher der unaufhaltbare Prozess, in dem die Kategorieen der zweiten und ersten Analogie wirken. Ee wird uns die Connivenz deutlich eingeschärft. „Indessen können wir die blos intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.“ (S. 403) Aber der Verstand überhebt sich der sinnlichen Schranken, um in einer neuen Sinnlichkeit, mittelst einer intellectualen Anschauung sich anzubauen So wächst das Noumenon dem Phaenomenon aus dem Kopfe und über den Kopf.

Jedoch dieses Noumenon hat bei seiner Geburt das Mal der Negation empfangen. Es kann nur in „negativer“ Bedeutung ein Noumenon statthaft sein. Indem wir von der in der wissenschaftlichen Erfahrung allein fruchtbaren Anschauungsart abstrahiren und der schematischen Uebung des Verstandes die Zügel schiessen lassen, wird ein Noumenon erdacht. Aber indem wir auf die „Schranke“ sehen, über die hinaus es seinen Flug nehmen muss, begreifen wir zugleich, dass es von dieser seiner negativen Natur nicht loskommen kann. „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Ver-

stand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht blos als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, dass er von seinen Kategorieen in dieser Art sie zu erwägen keinen Gebrauch machen könne." (S. 685.) Die „Schranke" wird somit zur „Grenze", weil dieses Ding an sich gedacht werden „muss", und doch von dem Gegenstande der Erfahrung abgeschieden ist. Bestände das Ding an sich auf seinem Scheine, dass es, weil gedacht, also auch anschaubar sein müsste, so wäre es der Begriff unserer Schranke; denn diese Vereinbarung ist nicht herzustellen. Wenn dagegen das Ding an sich als systematische Einheit, als Vollendungsbegriff gedacht wird, so entzieht sich dem Begriffe des Unbedingten schon die Darstellung in der Anschauung. Und so vollzieht sich der Zusammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen in dem Ding an sich; das will sagen: das Endliche begrenzt sich in dem Unendlichen.[1])

Das Noumenon ist ein „Grenzbegriff". Durch diese Bestimmung erledigen sich alle Einwürfe, welche man von dem Gedanken aus, dass die Causalität nur für die Erscheinungen gelte, gegen die Aufstellung eines Dinges an sich geltend machte, und welche auch neuerdings F. A. Lange wiederholt hat.[2])

Dagegen spricht Kant dem Noumenon sogar den Werth eines Objects ab: „Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; . . der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge." (S. 257) In der „Aufgabe" aber gewinnt das Noumenon die Positivität wieder, die es als Ding verlieren musste. Jedoch die Aufgabe der Begrenzung der Erscheinungen ist nicht zusammenfallend mit der Aufgabe der Objectivirung derselben in Gesetzen. Die Ideen, in welchen die Begrenzung sich bethätigt, sind nicht die Gesetze, in welchen die Objectivirung sich vollzieht.

---

[1]) Ueber den Unterschied von Grenze und Schranke vergl. Prolegomena Bd. III. S. 126 und „Kants Begründung der Ethik" S. 31 ff 36.

[2]) Geschichte des Materialismus S. 167 f. vgl. oben S. 410.

4.10, paper.

Freilich kann man von einem vergleichenden Gesichtspunkte aus das Ding an sich zum obersten Begriffe des Denkens machen, dessen Specialisirungen die sämmtlichen Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens seien. Das Ding an sich könnte demnach als die allgemeine Aufgabe gedacht werden, deren Deutung für die Specialprobleme den Inhalt der Erkenntnisskritik ausmacht. Und endlich könnte man von solcher Ansicht aus die Philosophie überhaupt, als die Lehre von den „Grenzen der reinen Vernunft," die Lehre vom Ding an sich nennen. Denn die Charakteristik der Bedeutungen des Ding an sich, als mechanisches Gesetz und synthetischer Grundsatz oder aber als regulative Zweckidee, das ist der bündige Inhalt der kritischen Philosophie; und in der Grenzwacht, positiv wie negativ, bewährt sich das System des transscendentalen Idealismus, welches seine Einheit findet in der Verbindung der beiden Richtungen, welche die Aufgabe des Ding an sich einschliesst: Schutz der Wissenschaft und Rechtfertigung der Sittenlehre.

Das System des kritischen Idealismus führt die geistige Disposition seines Urhebers durch. Das System entspringt in der Unterscheidung von mathematischer Naturwissenschaft und Metaphysik der Moral. Und es vollendet sich in dem Gedanken: dass das *asylum ignorantiae* der Schranke verwandelt werden kann in das Forum der Erkenntniss der Grenze. Das kritische System rechtfertigt einerseits den „Stolz der menschlichen Vernunft", die Wissenschaft, und macht andrerseits die „Unbegreiflichkeit" des Sittengesetzes als solche begreiflich: „welches Alles ist, was billigermassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann."[1])

[1]) Schluss der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" Bd. VIII S. 100.

Druck von Bruno Zechel in Leipzig.



